حاشية المحقق النبيل والمدقق الجليل جمال العلماء المتبحرين وزين الفضلاء
المتقدمين والمتأخرين العلامة الفهامة مرجع الأفاضل طرا واستاد الكل
جميعا المولى المعظم ومقتدى أئمة العالم جمال الملة والدين لا زال
ظل معاليه ظليلا على المقالتين الأولتين من طبيعيات الشفاء ومواضع
قليلة من المقالة الثالثة منها

هو مالك الملك علی الاستحقاق
من عواری الزمان لدی [illegible] محمد [illegible] معصوم
فی شهر جمادی الثانی سنة ۱۲۲۳

هو
من عواری [illegible]
المرحوم المغفور [illegible]

هو
الحمد لله الذی [illegible]
[illegible] المرحوم المغفور [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله الفن الاول في السماع الطبيعي قال بعض سادة المحققين طاب
ثراه هو ما يذكر فيه المبادي العامة لابواب العلم التي انما تبين
غير المستبين منها في علم آخر اعلا من علم الطبيعي وانما يسمع في
هذا العلم سماعا مجردا عن البرهان فلذلك ولانه اول ما يقرع
السمع منه سمي بالسماع الطبيعي فهو ليس من مقاصد هذا العلم و
مسائله ومن ثمة كثيرا ما يهمل ويطفر عنه عند عد الابواب
وباب سمع الكيان منه اول ابواب مقاصده ويبحث فيه عن الامور
العامة لجملة الكيانيات والسماويات والطبيعيات وهو اول ما يسمع
من مسائل العلم الطبيعي المبرهنة فيه ولذلك سمي سمع الكيان
ومن ليس له بضاعة مزجاة من العلم بمعزل من معرفة الفرق
بين البابين قوله تحري بنا بالتخفيف مصدر ويمكن ان يكون
على صيغة الماضي او التشديد على الصفة المشبهة ومقارنا بالتحري
او الباء والمعنى لطف فيه العدمن اي حد اي من ان يكون جدا
اي منكرا له مع العتق دحقيته كما هو الظ من حال منكري ما هو

١

القريب من البداهة والنظر الاول قوله وان لا نذهب عمرنا في
مناقضة كل مذهب اراد انه لم نتعرض لمناقضة كل مذهب فان
في مذاهب المتفلسفة السابقين مذاهب فاسدة بين فسادها فلا
وجه لان نذهب العمر في بيان فسادها وما تعرض له منها
ايضا لا نذهب عمره في معارضته بالمبالغة فيها والاطناب
بل نقتصر فيها على القدر الكافي وقوله والعدول عن الاقتصا
في بعض النسخ بالراء وفي بعضها بالدال وقوله على البلاغ اي
القدر الكافي بمعنى الزوائد متعلق بالاقتصار على الاول
وبالمفاوضة على الثاني اي مفاوضته على وجه البلاغ والمفاوضة
على وجه البلاغ الاقتصار والذي ذكره اولا في معنى العدول
عن هذا الاقتصار دليل اي الاقتصار في المفاوضة على البلاغ
على ان يكون في تعليقه او انه جعل المفاوضة على الوجه الكافي
ايضا طرقا ومراتب وجعل الحري به الاقتصار فيها وعلى
التقدير عدل عن ذكر المعدول اليه احالة على الظهور و
ليس هو البلاغ كما ربما يتوهم ويمكن ان الاولى تبديل على بالى
فتدبر قوله والكتوبيانهم قال في الصحاح كتبه الله لوجهه اي

او الاقتصار الحاصل بسبب
المفاوضة على البلاغ م
حو

صرعه فاكب على وجهه وهذا من النوادر اي افعلت انا وفعلت
غيري وقال ايضا واكب فلان على الامر يفعله واكب بمعنى وفي
القاموس كبه صرعه كاكبه فاكب وهو لازم متعد وقال
ايضا واكب عليهم اقبل ولزم كانكب ولا يخفى انه يمكن ان
كان بالمعنى الاول فهو لازم كما هو الغالب فيه ولا يبعد المعنيان
الاخيران ايضا والكثب بالتحريك القرب ونقضوا بالفاء
والضاد المعجمة وسردوا الحجة السرد النسج وفي ايضا فلان
يسرد الحديث سردا اذا كان جيد السياق له وفي بعض
النسخ سودوا والاول انسب بكلام الشيخ فانه من سرد الحديث
ومروا عليه صفحا اي معرضين عنه تاركين له او مرور صفح اي على
سبيل الاعراض والترك من قولهم صفحت عن فلان اذا اعرضت
عنه وتركته او مروا عليه مرور الصفح اي الناحية او الجنب اي
مروا على ناحية من غير ان يخوضوا فيه او مروا عليه بجنبهم من غير ان
يقبلوا عليه ويهتموا به فافهم قوله ان يكون وراء ذلك سبيل
الوراء بمعنى الخلف والامام ضد اي ان يكون وراء ذلك
السبيل باحد المعنيين سبيل مقابل سبيلهم ونحن نسلك

ذلك السبيل لا سبيلهم وفي بعض النسخ لم يوجد ذلك وعلى
هذا فيكون نكون بالنون ويكون الوراء بمعنى الخلف اي ان نكن
خلف سبيل مقابل سبيلهم قاصدين له لا سبيلهم ونعرض
صفحا اي نعرض اعراضا او نعرض اعراض الجنب اي بميل الجنب
عنه ولا نتوجه اليه او اعراض الناحية اي نعرض عن ناحية
ونتباعد عنه قوله فنضطر اما الى تكلف اعتذار عنهم وكان
فيه تعسف كما يشعر به التكلف او اختلاق حجة اي تصويرها
موحجة لهم مع فساده وتمحلها اي احتيالها لهم على ذلك
الوجه ايضا ومجاهرتهم بالراء وفي بعض النسخ بالدال والاول
اظهر في مقابل الاختلاق والاحتيال وفي تلك الكتب اي
كتبنا او كتب من قبلنا ومنثورة حال او مفعول ثان لسيجدها
وبعض ما افدناه مرفوع على الابتداء وخبره في هذه الكتب او
منصوب عطف على الضمير في يجدها اي وسيجد بعض ما افدناه
بمقدار كتبنا في هذه الكتب فيكون في هذه الكتب مفعولا ثانيا
لسيجد المقدر او يتعلق بالبحث والمفعول الثاني هو قوله
مجموعا او انه متعد الى مفعول واحد كقولهم وجد المطلوب وتخيل

ان يكون المعنى وتسميتها لبعض ما افدناه البحث في هذه الكتب اشارة
الى استغاله مع قصر عمره بامور اخرى غير العلوم والمعاني لبعض ما
يذل له عمره والاتيه في هذه الكتب او ان العلوم والمعاني التي يجدها
في تلك الكتب لبعض العلوم والمعاني التي يذل لها البحث في هذه
الكتب لاشتمالها ايضا على علوم ومعان اخرى لم يوجد فيها الخفية
هذا وافدناه مقدار لجنتنا اي بذلنا له مقدار لجنتنا وصرفناه فيه فالمقدار
مفعول ثان لافدناه وفي بعض النسخ افادناه فيكون فاعلا له
ويمكن على النسخة الاولى ان يكون مقدار لجنتنا منصوبا بتقدير حرف الجر
اي في مقدار لجنتنا اي في زمان هو مقدار لجنتنا وقد يكون قوله
افدناه من الافادة بالمعنى المشهور او بمعنى استفدناه ويكون
الكلام اشارة ايضا الى ان بعض افاداته او استفاداته
لبكره او من الكتب في هذه الكتب وله ايضا افادات او استفادات
ليست فيها بل في سائر كتبه او لم تجمع في كتاب فافهم قوله
وسمينا كتاب الشفا مجموعا او وسمينا مجموعا كتاب الشفا
او انه في هذه الكتب مجموعا وليس منثورا كما في كتب من قبلنا
على التوجيه الثاني فيكون اشارة الى ترجيح كتابه بان العلوم

والمعا

والمعاني فالعلوم

والمعاني فيه مجموع لم تتخلل بينها ما لا طائل تحته من الزوائد او انه لم يفرق
فيه بين المباحث المتناسبة بخلاف كتب القوم فافهم
قوله وهو علم جزئي اي بالقياس الى ما نذكره فيما بعد كما وقع
في بعض النسخ وذلك لان ما نذكره فيما بعد وهو العلم الالهي
يبحث عن الموجود المطلق وهذا العلم يبحث عن الجسم من الجهة التي
نذكرها ونظر ان موضوعه جزئي لموضوع الاول ووصف العلم
بالكلية والجزئية الذي اشار اليه انما هو باعتبار الموضوع
وهو ظ قوله وموضوعه اذ قد علمتم ان لكل علم موضوعا هذا
تعليل لتعيين الموضوع لذلك وبيان للحاجة اليه وحاصل
الكلام انه اذ قد علمتم ان لكل علم موضوعا فلا بد ان يكون
لهذا العلم موضوع ولا بد من بيانه فنقول ان موضوعه هو كذا
والمراد بالمبحوث عنه هو المحمولات التي تثبت فيه قوله و
لاحوالها المشتركة لاحقة يعني ان ما يكون مبادي لموضوعها المشترك
يكون مبادي لاحوالها المشتركة لاحقة فصح ما فرضناه من اشتراك
جميع الامور الطبيعية في تلك المبادي وانها تعم جميعها ثم ان حصر
المبادي التي تشترك جميع الامور الطبيعية فيها فيما يكون مبادي لموضوعها

المشترك كانه بناء على عدم وجدان شئ آخر لك غيرها فتأمل **قوله**
كما علم في الفن المكتوب في علم البرهان فانه ذكر هناك انه لا سبيل
الا اقامة البراهين في العلوم على مباديها والا فما بين به المبدأ
هو المبدأ والعلم به احق من العلم بما قيل انه مبدأ له فبعض مبادي
العلوم بينة بانفسها وبعضها يحتاج الى بيان وكلاهما المستحيل
ان يبينا في العلوم التي هي لها مبادي اول اما البينات بانفسها
فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ولا في علم آخر واما ما ليس بينا بنفسه
فانما يمكن بيانه في علم آخر وخصوصا في علم اعلى انتهى وكان مراده انه
لا يمكن اقامة البرهان في علم على مباديه والا لكان ذلك من
هذا العلم ولم يكن مبدأ له بل كان المبدأ ح هو ما بين به المبدأ
وكان العلم بما فرضناه مبدأ احق اي بان يكون جزءا من ذلك
العلم مع توقف الثاني على الاول فهو احق بان يجعل جزءا من ذلك
العلم مما هو مبدأ له فلا بد ان يكون مبادي كل علم اما بينة بنفسها
او توضع وضعا وبين في علم آخر ولا يخفى انه بعد فرض كون شئ
مبدأ العلم الا على ما ذكره فانه بمنزلة فرض انه خارج من العلم ومبدأ
له فلا يمكن حينئذ بيانه جزءا من ذلك العلم لكن هذا لا ينفع في ما هو مقصدهم

من العلم مما قيل انه مبدأ له لان كلا منهما جزءا من ذلك العلم منه

هذا المقام وهو ان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يمكن في ذلك العلم
اذ لقائل ان يقول بجواز ذلك على ان يكون جزءا من ذلك ولا
يسلم كونه مبدأ لجميع مسائله بل يقول انه مبدأ لسائر مسائله فتدبر
واعلم انه في المحاكمات استدل على ان اثبات موضوع العلم واجزائه
لا يمكن مسئلة في ذلك العلم بوجهين احدهما ان الموضوع ما يطلب له
اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت
شئ وثانيهما ان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات
الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت
الموضوع واجزائه مسئلة ومن المسائل يتوقف الشئ على نفسه وانه
مح ويرد على الاول ان قوله وما لم يعلم بوجوده استحال ان يطلب
له ثبوت شئ ان كان بناه على ان طلب ثبوت شئ للشئ يتوقف
على العلم بوجوده وهذا ما بين في المشهور ان هلية الشئ البسيطة
متقدمة على هليته المركبة فهي ممنوع الا ان يراد به الاخذ بالاليق
والاوثق ولا كلام فيه او يبني على ما نذكره في الوجه الثاني لبناء
هذا الوجه وستعرف حاله ايضا ولك ح ان تمنع قوله
لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية بل هو ما يثبت له اعراض

ذاتية فان ظاهر قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
لا يفيد الا ذلك وكذا قوله في الوجه الثاني ولان مسائل العلم
هي اثبات الاعراض الذاتية ولو سلم فيرجع ذلك الا البناء
على مجرد اصطلاح ولا جدوى فيه ولو سلم فنقول ان المسلم ان
طلب ثبوت شيء آخر لشيء يتوقف على العلم بثبوته واما طلب
ثبوته في نفسه فلا ريب انه لا يتوقف عليه فلم لا يجوز ان
يطلب في العلم ثبوت الموضوع في نفسه ايضا وان ادعى ان
الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية اي لا يطلب له الا هي والاعراض
الذاتية هي الاعراض الخاصة المتاخرة عن الثبوت ولا يشمل
الثبوت ففيه منع المقدمة المذكورة واي فساد في ان
يطلب في علم ثبوت موضوعه في نفسه ايضا والبناء على مجرد الاصطلاح
لا جدوى فيه على انه يكفي هذا في الاستدلال ولا حاجة الى
باقي المقدمات وايضا لو صح قوله وما لم يعلم وجوده استحال
ان يطلب له ثبوت شيء لزم ان لا يمكن الشروع في علم
بدون العلم بوجود موضوعه مع انهم صرحوا قاطبة بعدم وجوب
ذلك وانه يكفي اخذه مسلما الا ان يحمل قوله ما لم يعلم وجوده

على ما

٥

على ما يشمل اخذه مسلما وان كان بناؤه على ان العلم بوجود الشيء يتوقف
على العلم بثبوت الاحوال له بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له فكذا اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه ففيه
ان الفرعية ممنوعة بل المسلم ليس الا الاستلزام بمعنى التشامل للمعية
والا اشكل الامر في ثبوت الوجود المطلق وكذا الصفات السابقة
عليه كالامكان والوجوب ولو سلم فلا نسلم انه اذا كان ثبوت
الشيء للشيء فرعا على ثبوت الشيء متاخرا عنه كان اثبات الشيء
للشيء فرعا لاثباته في نفسه متاخرا عنه لم لا يجوز اثبات الشيء للشيء
قبل اثبات وجوده في نفسه ويعلم منه وجوده في نفسه للفرعية
المذكورة ولو تمسك فيه بتابعية العلم للمعلوم فلو توقف الثبوت
على الثبوت لتوقف اثباته ايضا على اثباته ففيه منع تابعية
العلم بمعنى التوقف بل بمعنى اصالته موازنة في التطابق كما حقق في موضعه
وايضا لو كان اثبات الشيء للشيء متاخرا عن اثباته في نفسه فلا يخلو
اما ان يكون اثبات الوجود ايضا للشيء كذلك فيلزم توقف الشيء
على نفسه او لا فيلزم التخصيص والاستثناء في المقدمة العقلية التي
لو حكم العقل بها لحكم مطلق على انه لا ينفع ح اذ بعد التخصيص واخراج الوجود

لاثبت مدعاه وهو ظ واما الوجه الثانی ففیه انه ان اراد بقوله لوکان
ثبوت الموضوع مسئلة من المسائل انه لوکان نفس ثبوته مسئلة
لزم التوقف المذکور ففیه انه لیست المسئلة نفس الثبوت بل اثباته
کما یرشد الیه المقدمتان اللتان نقلنا علیه وان اراد به انه
لوکان اثبات الثبوت مسئلة فلا یلزم منه الا توقف اثبات
الثبوت علی الثبوت ولا محذور فیه وان اراد بثبوت الموضوع
العلم بثبوته ای ان اثبات الشیء للشیء یتوقف علی العلم بثبوته
فیرجع الی ما ذکرنا فی المعنی الثانی للوجه الاول وقد ظهر حاله بما ذکرنا فی
الرد علیه هذا وقال السید المحقق الشریف فی حواشیه علی المحاکمات
فان قیل طلب اعراض ذاتیة غیر الوجود یتوقف علی العلم بالوجود واما
طلب عرض ذاتی هو الوجود فلا یتوقف علی العلم به والا یلزم الدور
او التسلسل وکذا القول فی الوجه الثانی قلنا الوجود لیس عرضا ذاتیا لشیء
من الموجودات الخاصة بناء علی کونه مشترکا بینها انتهی ولا یخفی
ان ظ السؤال انه رد علی قوله فی الوجه الاول وما لم یعلم وجوده
استحال ان یطلب له ثبوت شیء بان ذلک انما هو فی ثبوت
الاعراض الذاتیة غیر الوجود ولا شک الوجود والا یلزم الدور او التسلسل

او منع للمقدمة المذکورة مستندا بالسند المذکور وکذا فی الوجه الثانی
رد علی قوله واثبات الاعراض یتوقف علی ثبوت الموضوع والجزائه
او منع له علی قیاس ما ذکرنا فی الوجه الاول وکذا الا یصلح السند المذکور
سند المنع وکان نح حمل کلام المحاکم علی ان مسائل العلوم لیست
الا اثبات الاعراض الذاتیة لموضوعاتها فلو جعل ثبوت الموضوع
مسئلة یلزم ان یکون ثبوته من الاعراض الذاتیة فیتوقف طلبه
علی العلم بثبوته فما لم یعلم ذلک استحال طلبه وکذا فی الوجه الثانی
فانه یلزم ان یکون اثباته موقوفا علی العلم بثبوته فیدور ولا یخفی
انه علی هذا یرد ما اوردنا من منع ان مسائل العلوم لیست الا اثبات
الاعراض الذاتیة والبناء علی الاصطلاح لا یجدی علی انه ح یکفی ذلک
لاثبات المطلوب ولا حاجة الی باقی المقدمات هذا وقال الفاضل
الباغنوی فی حواشی الاشارات بعد نقل کلام السید س اقول
ما ذکره من السؤال الذی مرجعه التخصیص فی المقدمات الیقینیة العقلیة
مما ذکره الامام وقد عرفت فساده فان مثل هذا التخصیص انما
یلیق بالمقامات الخطابیة دون البرهانیة واما ما ذکره من الجواب
فلیس جوابا عن السؤال المذکور لان صاحب المحاکمات بنی کلامه

وحاصل الجواب ان الوجود لیس من الاعراض
الذاتیة فلا حاجة الی الاستثناء
المذکور لدفع النقض منه

على فرض كون الوجود من الاعراض المطلوبة في العلم وادعى انه يلزم منه الدور
او التسلسل بناء على كون الوجود داخلا في تلك الاعراض فالايراد لكن
الوجود مستغن عن الحكم بان اثبات الشيء للشيء فرع لاثبات الشيء في نفسه
لم يندفع بان الوجود ليس من الاعراض الذاتية لشيء بناء على انه يعم
جميع المهيات نعم ما ذكره س يصلح ان يجعل وجها علىحدة على هذا المطلب
كما لا يخفى ان ما اورده على السوال انما يتجه لو قال السائل بصحة المقدمة
المذكورة لكن خصصها بغير الوجود في مقام القدح في الدليل واما اذا
حمل على ما ذكرنا من كونه قدحا في المقدمة المذكورة باحد الوجهين فلا
اتجاه له وهو ظ واما ما اورده على الجواب السوال عليه فانه لما كان
السوال عليه نحا على التخصيص المذكور فظاهر انه لا يندفع بما ذكره في الجواب
من ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية ولا يصح هذا ايرادا عليه اصلا
الا ان يكون محض مواخذة على عبارة السائل حيث قال واما
طلب عرض ذاتي هو الوجود بانه لا يصح هذا القول فان الوجود
ليس من الاعراض الذاتية ولا يخفى وهنها ومع ذلك فاشار المحشي
لاجوابها بان صاحب المحاكمات بنى كلامه على فرض كون الوجود
من الاعراض المطلوبة في العلم فبنى كلام السائل ايضا عليه فيقبح

انتهى ولا يخفى منه

فانا نرد على ما حاصل

٧

جعله من الاعراض الذاتية وارتكاب التخصيص الذي ذكره واما على ما حملنا
السوال عليه من انه قدح في المقدمة المذكوره باحد الوجهين فحاصل
الجواب ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية في الواقع وبناء الدليل
على فرض كونه من الاعراض الذاتية وانه ح يلزم توقف ثبوته على ثبوت
الموضوع وعلى هذا فلا يمكن القدح فيها متمسكا بالوجود باحد الوجهين
وعلى هذا فلا اتجاه لايراد المحشي فان الجواب على هذا الوجه يصلح جوابا
للسوال على ذلك التقرير واما ما ذكره من انه يصلح ان يجعل وجها علىحدة
فهو كذلك كما ذكرنا لكن لا للقدح في صحة دليل المحاكم ايضا نعم يكون فيه
ح تطويل بلا طائل كما ذكرنا فتدبر فان قلت الوجود وان لم يكن من
الاعراض الذاتية لشيء من الموجودات بخصوصه فهو عرض ذاتي للموجود
المطلق الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلم لا يجوز اثبات وجود ذلك
الموضوع في ذلك العلم قلت وجود ذلك الموضوع بديهي لا حاجة الى
الاثبات انما المحتاج اليه لو كان هو الموضوع الذي يكون من الموجودات
بخصوصه والدليل المذكور يتم فيه فان قلت اذا لم يمكن اثبات وجود
موضوع علم في ذلك العلم بناء على ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية
له فلا يمكن اثباته في علم آخر ايضا لجريان الوجه فيه ايضا اذ الوجود ليس

عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات الخ فلا يمكن اثباته لشيء منها في علم الخ اذ في
كل علم لا يبحث الا عن الاعراض الذاتية مع انه قد اشتهر منهم ان مبادي
جميع العلوم انما يثبت في علم ما بعد الطبيعة قلت اثبات الوجود
لموضوعات العلوم ولكل ما يثبت وجوده في علم ما بعد الطبيعة ليس
بان يوضع تلك الامور ويحمل الوجود عليها حتى يرد ما ذكرت بل بان
يوضع الموجود المطلق الذي هو موضوع علم ما بعد الطبيعة ويثبت له
العرض الذاتي الذي هو انقسامه الى هذه الامور وبذلك يظهر وجودها
وح فلا اشكال على انه لو وضع تلك الامور وحمل الوجود عليها فلانه
لا ضير ايضا فيه اذ في كل علم لا يبحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوعه
لكن البحث عنها اعم من اثباتها لموضوعه او لانواعه او لاعراضه الذاتية
او لانواعها كما صرح به المحقق الرازي في شرح المطالع وعلى هذا يكفي
في جواز البحث عن وجود بعض الموجودات في علم ما بعد الطبيعة كون
الوجود من الاعراض الذاتية لموضوع ذلك العلم وهو الموجود المطلق
وان لم يكن عرضا ذاتيا لخصوص موضوع تلك المسئلة لكونه من
الاعراض العامة له فتدبر والله كما افاده والدي العلامة طاب ثراه
ان ما ذكروه من ان الموضوع واجزائه لا يمكن ان يستدل عليه في العلم

٨

الذي هو موضوعه انما هو بناء على الاصطلاح والاخذ بالاليق والاولى
فانهم لما جعلوا تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وجعلوا
المقصد في كل علم اثبات الاحوال الذاتية للموضوع ونظروا ان المتعارف
والاولى ان يكون البحث عن احوال الشيء بعد تسليم وجوده وكونه مفروغا
عنه كانه ليس من جملة احواله العارضة بل من ذاتياته ومقوماته فلهذا
حكموا بان البحث عن وجود الموضوع واجزائه لا يكون في العلم الذي هو موضوعه
لا انه امر عقلي وحكم حتمي يكون خلافه مستلزما للمحذور واقعي وفساد
نفس امري وكذا اكثر ما ذكروه في باب الموضوع من قبيل الاستحسان
لا مما تقتضيه الضرورة او البرهان وح لا حاجة الى تلك الوجوه
التي ذكروها ونظير هذا الذي ذكرنا من وجه احوال الصناعات الاخر
كالخياطة مثلا فان الخياط من حيث هو خياط لا شغل له بان الثوب
كيف ينسج وعلى اي منوال من العدم الى الوجود يخرج وما صورته وهيولاه
واي شيء لحمته وسداه اهو من القطن والكتان او من الصوف
وقز الدود بل له ان ياخذه من حيث انه يصلح لان يجعل قباء او غيره
فيه بعد ذلك كيف يشاء قوله لانك تعلم ان الحكم هذا لا يفيد
الا وجوب تقديم المبادي التصورية للجنس على المبادي التصورية للنوع ولا

يجري في المبادي القصد لقيه ويمكن تخصيص المبادي في كلام الشيخ بالقصوية
ليندفع ذلك لكن يبقى انه لا يجري ايضا في اثبات قوله وكانت
ايضا ذوات عوارض الخ وهو كذا وقوله اذ الامور العامة كانه دليل
اخر يجري في الكل فافهم **قوله** وان لم يكن اعرف عند الطبيعة كما
ذكره الشيخ في البرهان في فصل في اعتبار مقدمات البرهان الاشياء
التي تقصد الطبيعة قصدها في الوجود والمراد بالطبيعة كما صرح به ايضا
في ذلك الفصل الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم وانت تعرف
انه سيجي من الشيخ في فصل في الفاظ مشتقة من الطبيعة ان الطبيعة تكون
على وجه جزئي وتكون على وجه كلي فالتي تكون على وجه جزئي هي الطبيعة الخاصة
لشخص شخص والطبيعة التي تكون بوجه كلي فربما كانت كلية بحسب نوع
وربما كانت كلية بحسب على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان
ذوات قائمة الا في التصور بل لا وجود الا للجزئي اما احدهما فهو ما يعقل من
مبدا مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ نوع والثاني ما يعقل من مبدا
مقتضى التدبير الواجب في استحفاظ الكل على نظامه ثم الطبيعة الكلية ظنه
بعضهم من كون ذلك قوة سارية في اشخاص النوع او في الكل وكذا
ما ظنه بعض اخر من انها قوة واحدة في ذاتها وفيضانها من المبدأ الاول ثم

المراد بالاعرف عند الطبيعة

انقسمت بانقسام النوع او الكل ثم قال لكن ان كانت طبيعة كلية من
هذا الجنس فلا يكون على انها طبيعة بل على انها امر معقول عند الاوائل
والمبادي التي منها يفيض تدبير الكل او على انها طبيعة جرم اول
من الاجرام السماوية التي بتوسطها يستحفظ النظام انتهى وعلى هذا فما
ذكره من الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم اما مبني على احد ما نقله من
الظنين والمراد بقصدها حينئذ القصد او المراد ما ذكره اخرا من
انها امر معقول عند الاوائل فيكون المراد بها كون الاصلح في علم الاوائل
نظام النوع او الكل كذا او طبيعة جرم من الاجرام السماوية التي بتوسطها
يستحفظ نظام الكل هذا وقال بعض سادة المحققين المراد بالطبيعة
ههنا مبدا التدبير لنظام الوجود على ما قد سلف في بعض فصول البرهان
وسيلقى عليك في بعض فصول الالهيات وهي العناية المحققة و
تكون لها الطبيعة الكلية انتهى وما وجدناه في البرهان هو ما نقلنا ولم
يتيسر الرجوع الى الالهيات فعليك بالرجوع اليها **قوله** فان المقصود
في الطبيعة كما قد ذكر هذا في البرهان ايضا في الفصل المذكور وحاصله ان
المقصود بالذات في الايجاد هو الجيد والانواع فانها الموجودات
الكاملة المحصلة بخلاف الاجناس لنقصها وابهامها وانما تقصد

الاجناس لان قصد الانواع يلزمها قصد الاجناس ايضا على سبيل المقصود
بالضرورة او بالعرض ولو كان المقصود هو الاجناس لما تكثرت الانواع
بجنس في الطبيعة ووقع الاقتصار على نوع واحد واما الاشخاص وهي وان
كانت متحصلة بتحصلها اقوى من تحصل الانواع لكنها لما كانت متغيرة في نفسها
لا تصلح لان تكون مقصودة بالذات في الطبيعة بل انما تقصد لان وجود الانواع
لا يتم الا بها ولذا انه اذا كانت مادة الشخص لا تقبل التغير والفساد قد
يكتفي فيه لوجود النوع بوجود شخص واحد كالشمس والقمر فتدبر قوله الآن
في الطبيعة الجزئية اي حصة بذلك الشخص يمكن ان يكون المراد بالطبيعة ههنا
الطبيعة بالمعنى المشهور اي تشخص الصورة النوعية اي آلة في كل شخص او قوة
اخرى حالة في كل شخص لتدبير احواله وعلى التقديرين يكون اثبات القصد
على سبيل المشاكلة ويمكن ايضا ان يكون المراد هو كون الاصلح لكل
الشخص في علم الاوائل او بحسب اقتضاء الجرم السماوي والآن الطبيعة
الجزئية في كلامه في الفصل الآتي على ما نقلنا هو الاول كما لا يخفى وفي
كلامه في البرهان في الفصل المذكور هو الثاني فانه قال فيه اثناء كلام له
الطبيعة الكلية الممسكة لنظام العالم تقصد الطبايع النوعية والطبايع الجزئية
التي ليست ذاتية لنظام العالم تقصد الطبايع الشخصية اذ لو كان المراد هو الاول

لينبغي

لينبغي لك

ينبغي ان يقول تقصد الاشخاص لا الطبايع الشخصية فانها على الاول عين الطبايع
الشخصية وقال بعض سادة المحققين ليس المراد بالطبيعة الجزئية هذه
الطبيعة الجسمانية بل مقابل الطبيعة الكلية التي هي المبدأ الموجب التام لكل نظام
الوجود الجملي اعني المبدأ الموجب التام لشخص معين من الاشخاص التي هي اجزاء
النظام الجملي المعبر عنه بنظام الكل انتهى وعلى ما ذكره فالمراد على قياس ما ذكره في
الطبيعة الكلية هو العناية المتعلقة بخصوص كل شخص التي هي من اجزاء العناية
الكلية المتعلقة بنظام العالم قوله لكان الوجود والنظام يتم بوجودها
لم يرد بوجودها كيف كان وجودها على نحو الاطلاق والابهام حتى يرد انه
يمتنع ذلك فكيف يتم النظام به بل اراد به وجود نوع ما من الجسم او الحيوان
اي نوع كان فلا حاجة الى الانواع المتعددة لكل جنس قوله ان عنينا
بالاقدم ما قيل في قاطيغورياس كانه هو ما ذكره في البرهان في الفصل المذكور
ان الاقدم عند الطبع هي الاشياء التي اذا وقعت ارتفع ما بعدها من غير انعكاس
قوله ولم يبال بانفهامها لفظا ان هذا الضمير الظاهر وكذا المستتر في ما ثبت
للنفس بقرينة المقام وجعلها للمعرفة مسامحة تكلف قوله ورعينا في ذلك نوعا من
من الترتيب يمكن ان يكون المراد بالنوعين من الترتيب ان ناخذ العام ونتنزل
الى الخاص وناخذ الخاص ونترقى الى العام والحاصل انه اذا اخذنا الخاص كالانسان

مثلا وجه نا انه لا يمكن ان يدرك الا وقد ادرك انه حيوان وهكذا واذا اجتمعا
العام كالجسم مثلا وجه نا انه يمكن ان يدرك انه جسم من غير ان يدرك
انه حيوان وهكذا فبملاحظة هذين النوعين من الترتيب علم ان العام عرف
ويمكن ان يكون المراد بالنوعين من الترتيب هو الترتيب الذي ذكره اولا
والترتيب الزماني الذي سيذكر ان العام متقدم بحسبه ولا يتوهم ان
ما ذكره ههنا ايضا يرجع الى الترتيب الزماني اذ لا يرجع ما ذكره الا الى ان
ادراك انه جسم مثلا مقدم بحسب الزمان على ادراك انه حيوان فان الظاهر
ان المراد ههنا هو الاعرفية بحسب تقدم العام على الخاص بحسب الذات وانه
لا يمكن ادراك ان هذا الحيوان الا وادرك انه هذا الجسم ولو في ضمن
ادراك انه هذا الحيوان لا ان ادرك ذلك سابقا عليه في الزمان البتة ويمكن
ان يكون المراد بالنوعين هو الترتيب بحسب الاقدمية الذاتية والزمانية
فافهم قوله فانما يقع عليها اسم الشخص المنتشر اه لا يذهب عليك ان الشخص
المنتشر يطلق على معنيين احدهما الطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة كانسان ما
مثلا وثانيهما ان يكون امر معين في الواقع لكن اشتبه علينا بين كثيرين كبيضة
معينة طرحت بين بيضات متعددة فلا نعرف عينها ونحتمل في كل منها ان
يكون هي تلك البيضة المعينة لكن نعلم انها في الواقع واحدة منها فهي تصلح للحمل على
كبيرين

اي وادرك انه هذا الجسم

11

كبيرين عندنا بحسب الشك والاحتمال لا لان الامر في نفسه صالح لذلك كما في المثال
الاول لكن الظاهر ان الشخص المنتشر في المثالين اللذين ذكرهما الشيخ انما هو بهذا
المعنى الثاني لا ان الاول بالمعنى الاول والثاني بالمعنى الثاني حتى يكون اطلاقه عليهما بالاشتراك
الاسم كما ذكره الشيخ وذلك لان الشخص المنتشر بالمعنى الاول كلي والكلي لا يدرك
بالحواس عند هم فضلا عن ان يدركه الطفل بها فالظاهر ان ما يدركه الطفل هو الام
في كل مرة هو شخص معين في الواقع لكنه لا يقدر على التميز بين تلك الاشخاص
فكان الشيخ اشتبه عليه الامر فخلط بين المعنيين في شان الطفل ولم يميز بينهما
مثله هذا ما كتبته سالف الزمان في عنفوان الشباب عند اشتغالي بمطالعة
الكتاب وقد سائت فيه الادب كما هو مقتضى ذلك السن ونقول الان يمكن
توجيه كلام الشيخ بان مراده ان اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة شخص
رجل وصورة شخص امراة اي صورة شخصية من كل منهما لكنه ليس مع ما هو بجهات التشخص
الا قليل الا بد منه من غير ان يميز فيه بين الاب وغيره والام وغيرها لعدم
اطلاعه على مميزاتها فهذا الخيال خيال مرخى شبيه جدا بالكلي المقيد بالوحدة
المطلقة الذي يسمونه الفرد المنتشر فهو خيال المعنى الذي يسمى منتشرا اي هو ذلك
المعنى الكلي الذي صار جزئيا متشخصا في الجملة من غير مبالغة في تشخصاته ومميزاته
وامعان فيها وقوله واذا قيل شخص منتشر لهذا لم يرد بهذا ما هو في

التميز

خيال الطفل بل المعنى الكلي الذي ذكران خيال الطفل خيال له اي اقرب جزئي اليه
ثم فيصح ان اطلاق الشخص المنتشر على هذا او على ما ذكره بعده باشتراك الاسم
وكانه اشار الى المعنى الآخر المثال الذي ذكره ولم يذكر هذا الخيال نفسه مع انه اول
موته بان يقول ان اطلاق الشخص المنتشر على ذلك المعنى الكلي وعلى هذا الخيال باشتراك
الاسم لان اطلاقه على المعنى الآخر في المثال الذي ذكره واضح واما في الخيال
فهو وان كان قريبا منه في الجزئية واحتمال الصدق على متعدد لكنه ربما لم يطلق
عليه الشخص المنتشر في عرفهم باعتبار انه لا تردد ولا احتمال في شان الطفل
بالفعل بل ليس فيه الا عدم التميز فلعلهم لا يصفون الشخص المنتشر بمجرد هذا
وهذا بخلاف الشخص اللايح من بعيد اذ لا ريب في اطلاق الشخص المنتشر
عليه بالمعنى الآخر فتدبر وقد وجدت ههنا حاشيتين من بعض سادة المحققين
احديهما على قول الشيخ يرتسم فيه مثال الشخص الانساني وهي هذه اي يرتسم فيه
اولا من هذا الشخص بخصوص شخصية الشخص الانساني بهويته الشخصية ولكن مطلقا غير
مختص فالمرتسم فيه خيال المعنى الذي يسمى شخصا منتشرا على الاصطلاح الاول و
لا يلزم من ذلك ان يكون القوة الخيالية مدركة لمفهوم الشخص المنتشر على هذا الاصطلاح
الذي هو مفهوم كلي في حد نفس معناه على سبيل التطبع بصورة معناه بما انه معنى عام
وبما انه معنى عام مرسل فليتبصر وليتثبت انتهى وهذه يمكن حملها على ما ذكرنا من توجيه

كلام الشيخ

كلام الشيخ وان قصرت عبارتها وثانيهما على قول الشيخ لان الامر في نفسه
صالح لان يضاف الى كثيرين وهي هذه ليس يعني بذلك ان مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى
الثاني ليس من الطبايع الكلية على خلاف مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الاول
لان مفهومي المعنيين كليهما من الطبايع الكلية الطبيعية المرسلة من الكليات
بل يعني في الفرق ان ما يحمل عليه مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الاول ليس يلزمه
بما يحمل ويقع عليه ذلك المفهوم ان يكون متعين الشخصية بخلاف ما يحمل ويقع
عليه مفهوم الشخص المنتشر بالمعنى الثاني وبما يحمل ويقع عليه ذلك المفهوم فانه يلزم
من تلك الحيثية ان يكون متعين الشخصية البتة وبالجملة الطبيعة المرسلة لا تؤخذ في
حد مفهومها الشخصية اصلا ولذلك ليست تمتنع في حد وحدتها المبهمة ان تقع
على اشخاص عدة في الوجود معا على التبادل ومعنى الفرد المنتشر على الاصطلاح
الاول تؤخذ في مفهومه الطبيعة المعينة بخصوصها والشخصية المطلقة لا بخصوصها
فهو طبيعة دون الطبيعة المرسلة في الكلية ولا يابى في حد وحدته المبهمة ان تقع
في الوجود على اشخاص عدة ولكن لا معا بل انما على سبيل التبادل فقط ومفهوم
الفرد المنتشر على الاصطلاح الثاني تؤخذ في حد مفهومه الشخصية المتعينة بخصوصها
والطبيعة المطلقة لا بخصوصها فالانتشار والابهام فيه من قبل الشخص والطبيعة
لا من قبل الهوية الشخصية والتحصل الذاتي ولكن ذلك بحسب تشكك الذهن لا بحسب

حصل الوجود فهو ايضا في حد مفهومه بمعنى كلي مبهم وهو دون المعنى الاول في الكلية و
الابهام اشهر والظاهر ان الشخص المنتشر بالمعنى الثاني جزئي والانتشار والابهام فيه
بمجرد الشك والاحتمال كما ذكرنا وهو باق في الجزئية في نفس الامر واما الحكم
بكونه كليا مع الحكم بانه يلزمه ان يكون تعين الشخصية فكانهما لا يجتمعان وايضا اذا كان
كليا فلا يصح ما ذكره الشيخ من وصفه بانه ينطبع في الحس الا ان يغير الكلي عن معناه
المصطلح ويكتفى فيه باحتمال الصدق على كثيرين على سبيل التجويز والترديد فيهم وكانه
لا باعث عليه واما ما ذكره من ان الفرد المنتشر بالمعنى الاول يؤخذ في مفهومه
الطبيعة المعينة بخصوصها فكانه ليس كذلك بل قد يؤخذ في مفهومه ذلك كانسان ما
او جبل ما وقد لا يؤخذ كحيوان ما او جسم ما وقول الشيخ او لا يكون كان معنى
الشخص فيه انضم الى معنى الطبيعة الموضوعة للنوعية والصنفية كانه على سبيل المثال
لانه يعتبر فيه التعيين بحسب الصنفية او النوعية البتة ولذا قال آخرا فالشخص المنتشر
بالمعنى الاول يصلح ان يكون اي شخص كان من ذلك الجنس او النوع الواحد
واما ما ذكره من انه في المعنى الثاني يؤخذ في مفهومه الطبيعة المطلقة لا بخصوصها فكانه
لا يلزم ايضا نعم في المثال الذي فرضه الشيخ كذلك واذا فرض ان الشخص اللايح
من بعيد يعلم كونه انسانا مثلا ولكن لا يعلم كونه زيدا او عمرا او غيرهما
فالظاهر ان الشخص المنتشر بالمعنى الثاني مع تعين الطبيعة فيه ولو حمل كلامه على ان الفرد

المنتشر

المنتشر في الثاني ليس ما ينطبع في الحس منه هو الشخص اللايح بل مفهوم كلي
يؤخذ من ذلك وينتزع منه وهو شخص ما يمكن انسانا او فرسا او غيرهما على
سبيل الاحتمال وعلى هذا فيكون الفرق بين المعنيين بما ذكره من تعيين
الطبيعة في الاول وعدم تعينها في الثاني اذ فيه ما اوردنا عليه اولا من عدم اجتماع
الحكمين وعدم صحة انطباعه في الحس ولكن يبقى ما ذكرنا من ان الظاهر عدم اعتبار
تعين الطبيعة في الاول ايضا وكذا عدم اعتبار الاطلاق البتة في الثاني وبعد
يرد انه ح لا يلزم ان يكون اطلاق الشخص المنتشر عليهما باشتراك الاسم لم لا يجوز ان
يكون على سبيل التواطي كان يكون موضوعا لشخص ما من طبيعة معينة او غير معينة
ولا ريب انه خير من الاشتراك الاسمي فمن اين حكم الشيخ فالصواب في
بيان الفرق بين المعنيين هو ما ذكرنا فتدبر ثم اني بعد ما كتبت رأيت
ان المحقق الدواني في حواشيه على تهذيب المنطق قال اعتراضا على تعريف الجزئي
بما يمتنع فرض صدقه على كثيرين لان الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا
تنطبق على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز في العقل ان يكون هي وايضا
صرح الشيخ بان الطفل في مبدأ الولادة لا يفرق بين صورة امه وغيرها
بل يدرك منها شبحا واحدا وجعل ذلك احد قسمي الفرد المنتشر وايضا ضعيف
البصر يدرك شبحا ويجوز عقله ح ان يكون زيدا او عمرا وفيلزم ان لا يكون منه

الصور كلية لانا نقول ليس في شيء من هذه الصور امكان فرض صدقه على كثيرين اذ لا يجوز
العقل ان تلك البيضة الخيالية بيضات كثيرة في الخارج بل يجزم بامتناع ذلك
بمجرد النظر اما تلك الصورة بعينها فيشتبه عليه الامر ويتردد في انها هل هي
ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز صدق تلك الصورة
الخيالية على الكثرة اصلا بل تلك الصورة من حيث هي لا تقبل الكثرة عنده اصلا
واما الشيخ ضعيف البصر فحاله حال البيضة انتهى ولا يظهر من كلامه انه على ما حمل كلام الشيخ
والمعنيين اللذين ذكرهما للفرد المنتشر اخبثه خطأ منه او جعل له توجيها وكان
ينبغي بحيث نقل ذلك ان يحقق القول فيه ولا يقتصر على ما ذكره وكانه لم يتعرض له
لعدم تعلق غرضه به هناك وقال الفاضل المحقق اليزدي في حواشيه عليها قوله وايضا
من الشيخ المدرك من آنه على الكثير من آنه وغيره من الاشخاص فيكون كليا انتهى ان
الشيخ المدرك للطفل صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثرة ولو كان
عقل غير الطفل فيكون كليا مع انه جزئي لكونه صورة خيالية منتزعة من المحسوس و
الجواب على الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثيرة حتى يجوز صدق الشبح عليها وانما
يدرك في جميع المراتب شيئا واحدا وعلى الثاني ما ذكر في دفع النقض بالبيضة و
شبح ضعيف البصر ان العقل انما يجوز صدق الشبح على الكثرة على سبيل البدل
لا على الاجتماع فلا استبعاد ونظر الى التقرير الاول واجاب بالجواب الاول

اي قيل يمكن تقرير هذا الكلام بوجهين الاول
لان الطفل يجوز صدق الشبح صح

واحال

واحال جواب التقرير الثاني الى الملاحظة واما قوله احد قسمي الفرد المنتشر فقيل انه
في بيانه ان الفرد المنتشر وهو الماهية مع وحدة لا بعينها قسمان احدهما الماهية مع
وحدة يدركها من يدرك الكثرة والثاني الماهية مع وحدة يدركها الطفل وانت خبير بانه ينبغي
التردد في ان القسم الاخير ماذا هو كما تردد بعض الفضلاء ولا يخفى عدم انتظامه
بحسب الظاهر الا ان يدعي انحصار من لا يدرك الكثرة في الطفل ثم ما ذكره بعينه
الوجه لو كان مقصود الشيخ من القسمين هذا وهذا امر غفل عنه فالتردد بعيد كما لا يخفى
وانت خبير بان ما ذكره القائل في توجيه الايراد بالوجهين والجواب عنهما جيد
واما ما ذكره في توجيه قسمي الفرد المنتشر فكان يحمله على وفق ما ذكره من الوجهين
في تقرير الكلام ان الفرد المنتشر كلا القسمين جزئي لا يحتمل الحمل على كثيرين بل
انما يجوز صدقه على كثيرين على البدل لا على الاجتماع لكن في احد القسمين هذا التجويز
من مدركه كما في ضعيف البصر والمدرك من بعيد بحيث لا يتميز فان المدرك منهما
يقتدر على ادراك الكثرة وحقا يجوز صدق مدركه عليها على الوجه المذكور وفي
القسم الثاني ليس من مدركه كما في الطفل فانه لا يقتدر على ادراك الكثرة
وذلك التجويز وانما يجوزه ذلك في مدركه غيره ممن قدر على ادراك الكثرة و
كانه لم يراجع كلام الشيخ فانه لا ينطبق على ذلك اصلا وانه صريح في ان احد القسمين
هو الكلي المقيد بالوحدة المطلقة كما هو المشهور في معناه وايضا لو كان القسمان

ما ذكره لا وجه لما ذكره الشيخ من كون اطلاقه عليهما باشتراك الاسم لا يكون
بالتواطي الذي هو اولى بان يكون موضوعا للمحتمل ويجوز صدقه على كثير من سوا
كان المحتمل والمجوز هو مدركه او غيره على ان تقسيمه لا القسمين المذكورين واهمال
المعنى المشهور وعدم التعرض له كما ترى ولكن ما اورده الفاضل المذكور عليه من
عدم انتظام ما ذكره بحسب الظاهر للشيخ اذ على تقدير الفرق بين القسمين ما ذكره
القائل يمكن ان يحمل الطفل على المثال ويحمل المراد الطفل ومن حكمه في عدم قدرته على
ادراك الكثرة وتجويز الصدق عليها وح لا يحتاج الى دعوى الاختصار الذي ذكره
وهذا الفاضل العلام براجع كلام الشيخ وتامل ما قال فتامل **قوله** فان نسبتها الى
المعلولات لنسبة البسايط الى المركبات فكما ان البسايط اعرف عند العقل
والمركبات عند الحس كالسيات فكذا تلك العلل والمعلولات **قوله** لكنه كان ان
الطبيعة تبتدأ اخذ الاحاد بالعوام والبسايط قد يرى التناقض بين ذا وبين ما سبق من
ان تبتدأ بفعل الطبيعة من الشخصيات المعينة ويمكن دفعه بان المراد بالابتداء
بالعوام ان توجد اولا شخص العام وان كان تشخصه ثم يوجد الخاص كما
مثلا في ايجاد الانسان يوجد اولا شخص من الجسم المطلق ثم من النامي ثم في الانسان
وعلى هذا فلا تنافي بينهما فافهم **قوله** بانه ذو استعدادات ثلثة مفروضة
اي فرض وجودها فيه بالفعل وقوله وان عزيت الاستعدادات الموجودة فيه بالفعل
او فرض فيها بالفعل هـ

ثم من الحيوان

يؤيد الاول

٦٥

يؤيد الاول **قوله** بطل كثير واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة قال بعض سادة المحققين
قول هذا ناطق بان استبدال الشكل انما يبطل كلام ذات آحاد امتدادات المحدودة
مع انحفاظ شخصية المساحة الممتدة في الجهات بينها لا ازدياد والمزداد منها بمقدار
اشخاص المنتقص منه فكما شخصية الصورة الجسمية الممتدة في الجهات تنحفظ بعينها
مع تبدل ذات آحاد امتداداتها المحدودة فكذلك جسمية التعليمية العرضية الاقتين
انبساط صورة الجسمية الجوهرية الممتدة في الجهات بحسب تحددها في الذهاب وقطعها
من المسافة فتارة يق الجسمية التعليمية هي نفس مرتبة محدودية انبساط الجوهر الممتد في
الجهات وتعين قسطها المساحي وتارة يق هي نفس الجوهر الممتد من حيث مرتبة محدودية
قدر الانبساط وتعين قسط المساحة لا من حيث سنخ صورته الجوهرية الامتدادية
ومن هناك تنشعب الفرق بين الصورة الجسمية الجوهرية والجسمية التعليمية العرضية
ولهذا المقام حق من بسط القول فيه يطلب من سائر كتب الشفاء وتعاليق تحقيقه
ذلك كتابنا الايماضات والتشريقات انتهى وكتب ايضا على قوله والجسم باق
بجسميته اي الجسمية الشخصية وشخصية جسمية التعليمية التي هي تعين صورته الجسمية
في القدر المساحي وانما المتبدل في هذه الصورة كل من احاد الابعاد المعينة وامتداداتها
المحدودة دون شخصية المساحة انتهى وتبعه بعض الفضلاء الا انه قد نكت على قول الشيخ
وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة اي المتعينة لخصوصية الذهاب هي كمية اقطار

بل البيت جسمية التعليمية هو

الجسم لا كية بعض الجسم التي هي جسمية التعليمية فلا يلزم من تبدلها تبدل الجسمية التعليمية على ما هو التحقيق وانما لم يتعرض للجسمية التعليمية في التبدل وعدمه لان غرضه هٰهنا لم يتعلق بذلك
بل الغرض هٰهنا هو ان جسمية الجسم الطبيعي ليست باعتبار الاستعدادات المتعينة الموجودة بالفعل بل باعتبار امكان ان يفرض فيه تلك الامتدادات ليتضح بذلك تقوم الجسم الطبيعي بامكان فرض الامتدادات فتدبر انتهى واعلم ان الجسم التعليمي هو الامتداد الخاص الذاهب في الجهات وان عند تبدل الشكل الجسم يبطل تشخص جسمه التعليمي ويحصل شخص آخر ولا يكفي في تعين الجسمية التعليمية انحفاظ قدر المساحة بل البديهة تحكم بتبدل الجسمية التعليمي بتبدل آحاد امتداداته وان بقيت المساحة محفوظة وكلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات وكذا كلام صاحب المحاكمات وكذا غيرهما من المحققين ناطق بما ذكرنا كما يظهر بالمراجعة فلا تصغ الى ما ذكره هذا الفاضل وما ذكره السيد المحقق من بطلان كلام الشيخ بما ذكره ليس بشيء فان مذهب اعيان تلك الابعاد المحدودة يبطل الجسم التعليمي بالبديهة فكيف يمكن ذلك ناطقا ببقائه فتامل
قوله وصورته جوهرة ولا يتبدل قال بعض الفضلا كذا في النسخة مقروءة على بعض الافاضل ويمكن ان يكون وصورته وجوهره لا يتبدل لكن الاول اوفق والاظهر عند التحقيق وان كان الثاني اظهر عند المتبادر فتدبر انتهى ولا يخفى ان كلا منهما حسن ولا يظهر لاوفقية الاول عند التحقيق ولا لاظهرية الثاني عند المتبادر وجه بعضهم للاول اوفق

في مقابل

في مقابل قوله هي كمية اقطاره وهي تحقيقه وتتبدل وفي بعض النسخ وصورته الجوهرية لا تتبدل وهو الذي يشمل الثاني **قوله** وهذه الكمية ربما تبعت تبدل اعراض فيه او صور نعني ان تبدل هذه الكمية كما قد يتحقق بتبدل شكل الجسم بعينه من غير تغير تبدل اصل الكمية بحسب المساحة كذلك قد يتحقق باعتبار تبدل اصل الكمية اي المساحة باعتبار ان تلحق الكمية تابعة لتبدل الاعراض او صور كالماء يسخن فيزداد حجما وهو مثال لتبدل الاعراض ويعرض مثله في تبدل الصور اتفقا بان تتبدل صورته النوعية ويزداد الحجم عند الصورة الهوائية او ينتقص
قوله فيكون من شانه ان يقبل هذه الصور او يقترن بها كانه اراد بالقبول ان يكون على سبيل التعاقب وبالاقتران ويمكن ان يكون مجرد تغير العبارة كما يقع كثيرا في كلام القدما وقوله اما من شان الطبيعة المطلقة الكلية اراد به ان الهيولى تحتمل ان يكون صالحة لنوعان المتعددة وهي في العناصر والمفارقة وهي في الافلاك ولكل فرد نوع الهيولى تخص بقبول بعض الصور دون بعض بعد الاشتراك في الجسمية فهيولى الفلك لا تقبل الا صورة الفلك وهيولى العنصر لا تقبل الا صورة العنصر وتحتمل ان يكون نوعا واحدا مشتركا للجميع اي الافلاك والعناصر فيكون من شان ذلك النوع ان يقبل كل من الصور النوعية بعضها مجتمعة ومتعاقبة كالصور التركيبية في العناصر فانه يجتمع مع صور البسائط وتتعاقب بعضها بعضا وبعضها متعاقبة فقط كالصور البسيطة الفلكية او العنصرية فانها لا يمكن اجتماع صورتين منها وانما يكن تعاقب

بعضها ببعض ثم ان الجنس والنوع يمكن ان يحمل على ظاهرهما والمراد بالنوعين تعدد
انواع الجنس لا خصوص النوعين لاحتمال ان يكون هيولى كل فلك نوعا مغايرا لما يه الهيوليات
كما هو رايهم ويمكن ان يحملا على النوع والشخص فيكون التردد بين ان يكون شخصا واحدا
او اشخاصا متعددة هذا كله على ما يحتمل ان يكون لك في بادي الراي ولكن قد تقرر رايهم بعد النظر
والتامل على ان هيولى كل فلك نوع منحصر في فرده وهيولى العناصر نوع مباين لها وهي
منحصرة في شخص واحد فهيولى جميع العناصر شخص واحد كما تقرر في مقره **قوله**
من جهة انها قابلة لصورة او لصور تسمى هيولى قال في القاموس الهيولى القطن وشبه
الاوائل طينة العالم به وعلى هذا فيمكن ان يكون تسميته بالهيولى باعتبار انها بالقوة قابلة للصور
باعتبار تشبيهه بالقطن في قابلية لانواع ما يتكون منها بعد الغزل والنسج ويمكن
ايضا ان يكون الهيولى في لغة اليونانيين لمعنى يناسب ذلك **قوله** يعني الموضوع الذي
اخذناه في المنطق حين رسم الجوهر وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال فان
الهيولى لا يكون موضوعا بذلك المعنى البتة اي لا يجب كونها موضوعة لجميع الصور فانها ليست
موضوعة للصور الجوهرية التي يتقوم بها في وجودها او تقومها بها فانها انما تكون
موضوعة بهذا المعنى للصور العرضية حيث يحل الصور بها حيث لها فالمراد
بالموضوع ههنا هو المحل مطلقا **قوله** يسمى اسطقسا لغة يونانية ولم اجده في لغة
العرب **قوله** وكما انها اذا ابتدأ منها يسمى عنصرا فان العنصر بضم العين والصاد وقد

نعم

يفتح بمعنى الاصل وهو مناسب لما ذكره **قوله** اذ الاسطقس هو ابسط اجزاء
المركب فاذا ابتدأ من المركب والتهى اليها يعلم انها ابسط اجزائه فيناسب تسميتها
بالاسطقس **قوله** كالذي يفيد المادة الاولى والصورة الجسمية الاولى وفي بعض
النسخ بدون الاولى فيكون اشارة الى ان ايجاد اصل الجسم هو بان يفيد
اي يبذل للمادة الصورة الجسمية التي توجد المادة بها **قوله** يشير العقل اليها
يشير الى انها لكونها لجزئية لا يدركها العقل ولكن يشير اليها باعتبار اثارها
بالحواس او بملاحظة اوصاف كلية توجب انحصارها في ذات واحدة بالشخص **قوله**
وهو منسوب الى جميعها بانه مبدأ لانه طبيعي اي يكون كونه منسوبا الى الجميع بانه
مبدأ له باعتبار ان الجميع طبيعي وهو مبدأ الكل طبيعي فلو كان ذلك المبدأ
طبيعيا يلزم احد ما ذكره من المحذورين **قوله** اذ كان لا يخالط الطبيعيات بوجه
غاية الامر انه مبدأ الطبيعيات وفي الطبيعي لا يبحث الا عما هو طبيعي ولا يبحث
عن مبدأ الطبيعيات بل انما يذكر المبادي في كل علم في جملة الموضوعات وذلك
فعسى ان يكون ذلك المبدأ مبدأ لغير الطبيعيات ايضا اي يكون كذلك
لا محالة فانه مبدأ للمادة والصورة على ما ذكره وهما ليسا من الطبيعيات
على ما مر سابقا الامور الطبيعية في اول الفصل الاول بل هما مبدأ ان للطبيعيات
فيضعف مناسبتها للطبيعيات باعتبار المبدأية ايضا لعدم اختصاص مبدأيتها
مبدأيته ك

فيكون مستعديا الى مفعولين
نسخه بدل

فلو جوز البحث عن المبادي الخاصة في العلوم لما جاز عن مثل تلك المسئلة بل كان يجب
ان يكون مبدأ مختصا **قوله** اذ عرف الحال التي تختص بما هو فاعل في الطبيعيات
من الطبيعيات اشارة الى ان بحث الطبيعي عن المبدأ الفاعلي المشترك ما يحتاج الآخر
ليس بحثا عن كل ما هو مبدأ فاعلي لامر طبيعي وان لم يكن ذلك الفاعل من الامور الطبيعية
اذ لا وجه لبحث الطبيعي عنه بل عن كل فاعل طبيعي لامر طبيعي والى هذا اشار اولا ايضا
في توجيه البحث عنه بقوله انه كيف قوة وكيف يكون نسبته الى معلوله في القرب
والبعد والموازاة والملاقات حيث ذكر الامور التي لا تلحق الا للطبيعيات فافهم
قوله وربما افادت صناعة الجدل في افادة نفس المتعلم ارتياضا كما وكان ذلك
بتعديد ما نشاهد من الحوادث ونشاهد فيها وجود مادة سابقة كما في ترتب
خلق الانسان وغيره وانت تعلم ان هذا لا يصلح للسكون اليه في الدعوى الكلية **قوله**
ويكون مبدأ على ما قيل من اطلاق المبدأ على كل ما لا بد من وجوده ليوجد شيء من غير الحكاك
كما سبق آنفا **قوله** فان المتوسط انما يتغير عنه واليه من حيث فيه ضدية ما دفع لما
يتوهم من ان التغير قد يكون من الطرف الى المتوسط او من المتوسط الى الطرف
ولا مضادة بين شيء من تلك الصور بناء على حملها على الحقيقة ووجه الدفع ان التغير من
المتوسط او اليه من حيث فيه ضدية ما ومرادنا بالمضادة هنا هو مطلق التضاد
لا خصوص الحقيقي فافهم **قوله** وشبيه ان يكون الفرق بين المضادة والعدم وهو

او من المتوسط الى المتوسط صح

الضدين

١٨

الضدين يعتبر فيهما ان يكونا وجوديين بخلاف الهيئة والعدم لمكان العدم **قوله** بل يقال ان
الانسان كان كاتبا اي وجد وحدث كاتبا وان الخشب كان سريرا اي وجد وحدث
سريرا **قوله** بمعنى انه كان بعد ان كانت كانه مستور المعنى اولا في النطفة وفي الخشب
عليها وحاصله ان النطفة كان عنها ما كان بمعنى انه كان بعد ان كانت النطفة على
حال ثم استحال اي جردت عن تلك الحالة والا من يفيد كثيرة كانه هاهنا يمكن ان يحمل
المعنى ثم استحال كل واحد من النطفة والخشب عن تلك الحالة التي كانتا عليها فيكون
هو دال على تصوير المعنى في كل منهما بعد حصول اولا بالنطفة والامر فيه الضم هين ويمكن
ان يكون المعنى ثم استحال الحال عن النطفة اي ارتفع عنها فان الحال يجوز فيها التذكير والتانيث
وكيف ما كان فشيء اسم كان اي كان بعد ما ذكر شيء وهو ما صار اليه النطفة او الخشب
بعد الاستحالة ذو قوام بذلك الشيء الكائن الذي [illegible] كان عنها اي عن النطفة و
الخشب فانه بضمير التثنية في النسخ التي رأيناها علامة حمله على العود الذي ذكرنا
ويمكن ان يكون من تحريف الناسخ وكان الاصل عنها بضمير التانيث الراجع الى
النطفة وفي بعض النسخ واستحال عنها بضمير التثنية وح فيه ايضا العود المذكور
فلا بد ان يحمل استحال على المعنى الثاني الذي ذكرنا والمراد انه لما تقوم ذلك الكائن الشيء
المذكور بعد الاستحالة اي ركب منه ومن غيره مما يصير به انسانا او سريرا اي حكي
باعتبار البعدية والتركيب جميعا فتدبر **الفصل الثالث** **قوله** فانه لا يمكن

هیولی واحدة تارة تقبل صورة الکائنات الخ هذا اذا کان قبول کل صورة منها
بلا عن الاخری کما هو الظ واما اذا کان قبول کل منها معا کما یقولون فی هیولی
العناصر انها شخص واحد ولا یتکثر بتکثر الصور بل تتخصص لکل نوع ذلک فیجری مثله
ههنا ایضا فانه اذا لم یمتنع ان یکون شخص واحد فی حالة واحدة ماء وترابا
وزیدا وعمرا لکن فلم لم یجز ایضا ان یکون فی حالة واحدة فلکا وعنصرا معا
لکنا لا نفهم ما قالوه فی العناصر فانه لو توهم للهیولی مقدار ممتد بامتداد احیاز
العناصر وان کان متبعیة الصور فیجوز ان یکون حصة منها ماء وحصة اخری ترابا وهکذا
فلا یکون هیولی کل العناصر الا شخصا واحدا یتخصص بحصص کثیرة واذا کان کذلک
فیجری مثله فی هیولی العناصر والافلاک ایضا اذ لا یستحیل ح ان یتحد اشخاصا وان منه
تتخصص باعتبار کل صورة بمعنی یمکن ابطال ذلک بدلیل من خارج مثل ان یقال
انه اذا کانت شخصا واحدا امتنع تخصیص حصة منه بصورة الفلک من غیر استعداد
وقابلیة خاصة بها وهو کلام آخر والکلام فیما ذکره الشیخ فان ظاهره دعوی الاستحالة
بالنظر الی مفهوم ذلک مع قطع النظر عن الدلیل الخارج واما اذا لم یتوهم
مقدار لکن وکانت الهیولی فی کل جسم عنصری کل الهیولی جسم آخر لکن
کما هو الظ کلامهم فهو مما لا نفهمه ولا نفهم ایضا تخصصها ح باعتبار الصور ولکن
لو صح ذلک فیجری فی جواز اشتراک الفلک والعنصر ایضا فی هیولی واحدة بالتشخص

الا

الا ان یبطل ذلک بدلیل من خارج کما ذکرنا فتامل **قوله** ولعبد ان یکون ذلک اذ الظ
ان اختلاف الصور تابع لاختلاف المواد وان مع تماثل المواد لا وجه لاختصاص
بعضها ببعض الصور وبعضها ببعض آخر **قوله** فان کان تتعرف الاجسام فی الکون و
الفساد وکذا فی حال الاتصال والانفصال ویمکن ان یکون مراد الشیخ بالکون والفساد
الصوری ما یشملها **قوله** لکان ذلک المبدأ الصوری ای ذلک المبدأ المشترک او المختص
مداوم الاقتران بالهیولی اذ المفروض عدم مفارقة تلک الصورة عن هیولاها و
الهیولی عندهم قدیمة ولا یجوز حدوثها فلا بد من مداومة اقترانها بالهیولی واتلاف ما یمکن
مما یکون وبعد **قوله** لم یبعد ان یکون بل یکون البتة فان کلامنا فی المبادی المشترکة
للطبیعیات والاشیاء وجودها وعدمها ویمکن ان یکون مراد الشیخ نفی اشتراک عدم
واحد بین اثنین منها اصلا وح یحتاج الی ما ذکره لکن ح یمکن ان یناقش بجواز
عدم بین امرین متلازمین لا یمکن وجود احدهما دون الاخر والظ ان الدعوی لا تحتاج
الی البیان وقد یناقش ایضا فیما ذکر الشیخ بانه یجوز ان یکون عدم وجه حدوث جمیع الحوادث
متحقق قبلها ویکون لبعضها عدمات اخری ایضا وح فاذا وجد شیء منها لم یبق ذلک
العدم المشترک وان وجد عدم آخر لما لم یوجد ولا یخفی سخافتها فان مع بقائها
طالعة والعدم لشیء واحد وهو مما یقبض عنه العقل بل یکفی دفعها بان مراد الشیخ
عدم جواز اشتراک ما یثبت کونه مبدءا من العدم وهو لیس الا العدم الذی

لا يبقى بعد وجود ذي المبدأ او بما لا يجوز اشتراكه واما العدم الذي ذكر المناقش
فلا يثبت مبدأية الامر لتفع بوجوده واكما بر الاشيا والتي يرتفع ذلك
العدم ولم يوجد بعد فلا يثبت مبدأية ذلك العدم لها بل انما هو مجرد
احتمال وكلام الشيخ ليس فيه كما تم **قوله** ونظرنا ههنا في المبادي من
هذه الجهة اي المشتركة على الوجه الكلي وليس في الجهة الاولى اي المبدأ الوجه
بالشخص المشترك لعدم ثبوت مثل ذلك المبدأ لشيء من الثلثة ان لم يثبت خلافه
واما اذا قصدنا الى اعيان الموجودة منها اي الى اعيان افراد ذلك المبدأ
المشترك من الثلثة **قوله** وبهذا العدم عدم بالعرض اي غير الفساد الذي ذكره
اولا والفرق بينهما ان الفساد عدم طار على العدم كما في افانه اذا
وجدت الصورة دايما او في وقت لم يتحقق عدمها في زمان وجودها لا انه
يطرأ عليه العدم واذا ثبت الصورة بعد ما لم يكن فقد عدمها السابق
عليها اي يطرأ عليه العدم وقوله كما ان له وجودا بالعرض اي غير كونه الذي ذكره
اولا وذلك بان لا يوجد الصورة اصلا فانه يصح لعدمها وجود دايم بالعرض
لوجود المادة التي ينتزع منها هذا العدم والكون الذي ذكره اولا هو
ان يفقد الصورة عن المادة فيحدث عدمها فيها **قوله** ولكن ليس قوام
الصورة ووجودها هو بالقياس اليه اي لا يعتبر في مفهومه الاضافة اليه بكونه عدما له

بل ذلك

صورتا النوعي ح

بل ذلك يعرض له باعتبار ما بخلاف قوام هذا العدم ووجوده فانه يعتبر في مفهومه
الاضافة الى هذه الصورة فانه عدم لها **قوله** والقوة على العدم هي بهذه المنزلة
اي باعتبار يعرض للمادة حين وجود الصورة فان العقل ينتزع منها ان من شانها
قبول عدم تلك الصورة بزوالها عنها وحصول ما يضادها لا عنها وليس ذلك
قوة حقيقية التي هي موجودة عنده من الكيفيات الاستعدادية فانها
هي التي يكتسب بالقياس الى الفعل والاستكمال ولا استكمال بالعدم ولا فعل
حقيقيا له **قوله** كيف وقد وقع تحت كل واحد منها اصناف شتى ومقولات
شتى هذا في المادة والصورة ظ واما في العدم فلا الا ان يتمحل ويقال ان ذلك
فيه باعتبار ملكاته **قوله** وقد كنا بينا هذا التمهيد لا يرا فصل توقف الطبيعة بعد
ذلك وقوله اذ قد فرغ من المبادي بمنزلة عنوان ذلك الفصل وتمهيد الكلام فيه
واما الفصل الآتي بلا فصل فهو قد تخلل في البين للوجه الذي ذكره **قوله** اي القوة
الكاين او الجسم الطبيعي الترديد باعتبار انه اذا اعتبر الكاين يدخل العدم ايضا
في مباديه واذا اعتبر الجسم الطبيعي لا يدخل بل ينحصر مباديه في المادة والصورة
قوله الذي هو اولى بان يسمى علة فان المتبادر من العلل ان يكون
خارجة وان كان قد يطلق على ما يشمل الاجزاء ايضا والمتبادر من المبادي هو الاجزاء
وان كان قد يطلق على ما يشمل العلل الخارجة ايضا **الفصل الرابع** **قوله** ان الموجود

واحد غير متحرك لا يخفى ان ظاهر كلامهما وحدة الموجود مطلقا وعلى هذا فلا يلائم
عدّه من المذاهب المستفسدة في مبادي الطبيعيات وان اوّل بما ذكره الشيخ
فليس من المذاهب المستفسدة وان كان في كلامهما قرينة على ان المراد
بالموجود مبدأ الطبيعيات فيلائم ما سبقه وكان بظاهره مطلقا يستلزم
كونه من المذاهب المستفسدة لكنه ليس كما ذكره الشيخ من كونه محالا بيّن البطلان
لا يمكن الاستدلال على بطلانه لكون كل مقدمة اخفى منه ويمكن ان يقال ان هذه من تلك
المذاهب بناء على ظاهره فان اتحاد الموجود مطلقا يستلزم اتحاد مبدأ الطبيعيات
اي الحقيقة النوعية لجميعها فعدّه بعض اصحابه منها ليناسب سؤال المتكلم عليه في هذا
الموضع فافهم **قوله** ومثل مذهب من قال انه واحد غير متناه فالظاهر ان الضمير
راجع الى الموجود وح فهو ايضا كما سبقه في عدم ملايمة عدّه من المذاهب المستفسدة
في مبادي الطبيعيات ويمكن جعله راجعا الى مبدأ الطبيعيات بقرينة ما ذكره سابقا
ويؤيده ايضا ما سيجيء في كلام الشيخ حيث قال اما القائلين بان المبدأ واحد وقال
احدهما من جهة انهم قالوا المبدأ واحد وكذا ما نقل من مذهبهم في الفن الثالث
كما ستنقله آخر الفصل فانتظر **قوله** الذي هو بالحقيقة موجود اي موجود لذاته اي الّذي
الموجود حقيقة منحصر فيه وان غيره تعالى ليس موجودا الا مجازا وقوله انه غير متناه
اي مسلوب عنه التناهي وليس من شانه التناهي فيكون قوله وانه غير متناهي القوة

تأويلا آخر

تأويلا آخر له ويمكن ان يكون الاول مجرد نقل عبارتهم والشيخ بيّن ما لمراده وقوله
او انه متناه تأويل لقول برمانيدس انه متناه **قوله** فان لم يذهبا الى هذا
وكابرا او يكون قولهما محمولا على ظاهره وهو ان الموجود واحد متناه او غير متناه
وليس في الوجود شيئان اصلا **قوله** المهزم النتيجة اي النتيجة التي تنتج عند
ابطال مذهبهم وهي ان الموجود متعدد البتة وليس بواحد فقط والمراد بهذا
المحال هو انحصار الموجود في واحد فقط لكونه محالا بحكم الحس والمشاهدة **قوله**
مثل ما يقال انه ان كان الموجود جوهرا فقط كان الاقتصار عليه لظهور انه لا يمكن
ان يكون عرضا فقط اذ لا بد له من موضوع وانه اذا كان واجبا فلا يوصف
بالتناهي ولا بعدم التناهي لو حملا على ظاهرهما **قوله** فيكون الموجود فوق
اثنين الخ فوق واحد ويمكن ان يكون مراده بفوق الاثنين بعد الاثنين واذا
اطلق عليهما فان الاعم فوق الاخص او الكل المشتمل على الاثنين اذ لا بعد في اطلاق
الفوق على الكل فان الجزء تحت الكل ويمكن ان يجاب بناء على ما قيل انه اذا وجد
اثنان فيوجد ثالث حقيقة وهو المركب منهما وان كان التركيب اعتباريا
اذ لا شك ان معروض الكثرة يكون موجودا البتة ولكون التركيب اعتباريا
لا شيء في ان يكون المجموع موجودا حقيقة وظاهرهم دعوى البداهة
في وجود معروض الكثرة وقد يستدل عليه بان جميع اجزائه اذا كان موجودا

كان ذلك الشيء ايضا موجودا البتة لان عدم المركب لا يكون الا بعدم جزء منه فان قيل انه
اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف
الثلثية ويلزم من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود
الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة اجيب بان الرابع الذي هو معروض
وصف الثلثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا لان هذا المجموع انما حصل من
اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما
فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل
من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك
فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة فيه بهذا قيل ولا يخفى انه لو كان
بناء حكمهم على دعوى البداهة فحاصل الجواب يرجع الى الفرق بين الثالث
والرابع بان البديهة تحكم في الاول بوجوده ولا تحكم في الثاني بل تحكم فيه
بعدمه وان كان بناء على الاستدلال الذي ذكرنا فالظاهر ان النقض وارد عليه
ولا يندفع بما ذكر في الجواب بل هو مؤكد آخر له لان حاصله ان مراده في الدليل
بالاجزاء هو الاجزاء التي لا يكون فيها جزء مكرر فيرجع تسليمهم ايضا الى دعوى البداهة
في خصوص تلك الاجزاء وح فلا يرد النقض هذا وانت خبير بان ما ذكرنا من الوجوه
الثلثة في توجيه كلام الشيخ كما يمكن ايضا اجراؤها في تاويل قوله تعالى فان كن نساء

فوق

فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك مع ان فريضة البنتين ايضا هي الثلثان فلا وجه
للتخصيص بفوقهما لكن في حمل الآية الكريمة عليها زيادة تكلف ليست في كلام الشيخ لا سيما
الوجه الاخير وكانك لست في مرية من ان هذا الشيء (?) لا يتاتى على الوجهين الاولين
لو اجريا في الآية الكريمة انهما انما يفيدان (?) صحة اطلاق فوق اثنتين على الاثنين و
لا يجريان في توجيه اطلاق النساء عليهما على القول بكون اقل الجمع ثلثة كما هو المشهور
لانا نقول على القول المذكور وان لم يكن الجمع حقيقة في الاثنين فلا منع من اطلاقه
على الاثنين او على ما يعمهما مجازا وعلى هذا فلو حمل الآية الكريمة على احد الوجهين
يكون فوق اثنتين تفسيرا للنساء ولكن المراد بها ليس ظاهره الذي يكون اقله الثلث
بل المراد فوق اثنتين على احد الوجهين ولا يخفى انه لا حجر في الحمل على المجاز بعد
التصريح بمثله ثم ان في بعض النسخ بعد قوله فوق اثنتين كم وجوهر فهو على
الوجه الاول بيان للاثنين لا لما فوقهما وعلى الثاني يمكن ان يكون ايضا بيانا
للاثنين وهو ظ ويمكن ان يكون بيانا لما فوقهما بان يراد بها مجموع الكم والجوهر
وعلى الثالث يحتمل الوجهين اما الاول فظ واما الثاني فبان يراد بالكم والجوهر
كل واحد منهما ومجموعهما وفيه تكلف وعلى الاول يكون الاقتصار على بيان الاثنين
وترك ما فوقهما بناء على ظهور انه يلزم من وجود الاثنين ثالث هو مجموعهما
بناء على القول الذي نقلت فلا حاجة الى التعرض له فتدبر **قوله** لم يحتاج في ابانته

الى تكلف بعيد به وهو ما قالوه في اثبات مغايرة الجسم الطبيعي للتعليمي من انه قد يتبدل
المقادير مع بقاء الجسم الطبيعي بحاله والمراد بما هو بين بنفسه عدم انحصار الوجود في الوجه
الذي هو نقيض مبهما **قوله** وكذلك ما قالوا من ان المحدد يتجزأ باجزاء عدة لا يخفى بينه
اذ على تقدير تسليم لزوم كون المحدد مركبا لا يكون الموجود الواحد الذي ذكره محددا ولو سلم
فلعل مرادهم بكونه واحدا انه واحد في الخارج ولا تعدد فيه وهو لا ينافي
كونه مركبا من اجزاء ذهنية الذي يلزم من كونه محدودا **قوله** فانهم وضعوا ذلك
المبدأ مبدأ للكائنات والفاسدات ايضا اي كما وضعوا ذلك المبدأ مبدأ
للطبيعيات مطلقا كما نقلنا عنهم وضعوه مبدأ للكائنات والفاسدات ايضا اما
بالتصريح بذلك ايضا او التضمن ذلك لهذا وعلى هذا انما كان التكلم في تحقيق
مبدأ الكائنات والفاسدات التي هي من انواع موضوع العلم وليس ذلك بحسب
بالعرض فلا خلل به ان يؤخر البحث عنه الى ذلك الموضع ولا يتكلم فيه في
الفصل الذي اوخله في كتابه بالعرض كما سيذكره ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
ويمكن ايضا ان يكون ايضا متعلقا بالفاسدات لا لجميع الطبيعيات ويكون المعنى انهم
وضعوا ذلك المبدأ مبدأ للكائنات الفاسدات لا لكل الطبيعيات فلا خلل بنا
ان نتكلم فيه في الموضع الذي نتكلم فيه في مبادي الكائنات الفاسدات لا في المبادي
العامة ويمكن ان يكون ايضا متعلقا بقوله وضعوا اي كما انهم جعلوا ذلك المبدأ مبدأ

واحدا

ما اه او هو آه

واحدا او غير ذلك كذلك وضعوه مبدأ للكائنات الفاسدات لا لجميع الطبيعيات
فلا خلل بنا ايضا ما ذكرنا ولا يخفى ما في هذا الوجه ايضا من التكلف على انه يرد عليها
انها لا يلايم ما ذكره اول الفصل من وصف المذاهب المستعدة بانها في مبادي الطبيعيات
وايضا ما سيصرح به في الفصل الثاني من الفن الثالث حيث نقل عنهم ان الطبيعة
يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا في التغير هو الذي يتغير من
حال الى حال صحيح من ذلك لمن يكون لجميع الاجسام شي مشترك محفوظ وهو عنصر في
ثم ان كل واحد منهم الى اختيار عنصر واحد فيشبه لمن يكون اقسام من ان
لمن العنصر الواحد ما والى آخر ما ذكره هناك ثم ان ههنا وجها حاليا وهو لمن يكون
متعلقا بقوله انهم ويكون المعنى انهم ايضا وضعوا ذلك المبدأ مبدأ للطبيعيات
لا لاجل الكائنات والفاسدات اي لاجل تصحيح الكون والفساد فيها فلا خلل بنا ايضا
ان نتكلم فيه ههنا ولمن نبين ان تصحيح الكون والفساد لا يتوقف على ما ذكروه من وجود
جسم طبيعي ذي صورة جسمية ابدية بل يحصل تصحيح بوجود مادة مشتركة تقبل صور
كل واحد من العناصر كما سيفصله في الفن الثالث وهذا ايضا لا يخلو عن تكلف في ا
ما ليس لي من الوجوه وعليك بالتأمل عسى ان يظهر لك وجه آخر اقرب
من هذه ذلك **قوله** متفقة في الجوهر مختلفة في الاعراض قد يقال كانه
اراد بالاعراض الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج او الخصص الموجب

لمن نتكلم فيه في الموضع المذكور او يكون متعلقا
بقوله انهم اي انهم ايضا وضعوه مبدأ
للكائنات الفاسدات لا لغيرها
فلا خلل بنا صح

او المبدأ في كلامهم ما يجاهر ولا يخفى انه يمكن تخصيص المبدأ في كلامهم لو كان
بالمبدأ المادي مثلا يلزم عليهم ما ذكره الشيخ وفيه انه ليس مراد الشيخ لزوم ما ذكره
على مجرد ما نقله ههنا من مذهبهم بل لمن ذلك مذهبهم في الواقع كما يظهر مما نقله
عنهم في الفن الثالث فانه قال ومنهم قوم يرون الاستحالة ولا يرون كونها البتة
واكثر هؤلاء هم الذين يقولون بعنصر واحد اما نار واما ماء واما هواء واما شيء
متوسط بين هواء ونار او هواء وماء فان ارادوا ان العنصر نار مثلا كونوا عنه الاشياء
بالتكاثف فقط حتى انه اذا تكاثف حدا من التكاثف صار هواء ولم يتعداه الى حد آخر
صار ماء ولم يتعداه الى آخر حد من التكاثف صار ارضا ولا يجوزون مع ذلك
ان يكون جوهرية النار الذاتية تبطل بل عندهم ان الارض نار محفوظة في جوهرها
مسلوب عنها عارض التخلخل المفرط وان رأوا ان العنصر ارض اقاموا التخلخل بدل التكاثف
وعملوا بالعكس وان رأوه شيئا آخر عملوا فيه الضدين من التكاثف والتخلخل فجعلوه بحيث
اذا تكاثف صار حصة الكثيف منه واذا تخلخل صار حصة الالطف منه من
غير بطلان جوهريته الشيء ومن هذا يعلم ان مذهبهم ليس كلا الموجب مطلقا او مبدأه
مطلقا بل كلامهم في خصوص الاجسام كما المطلق كما نقلنا عن الشيخ سابقا او في خصوص
العنصريات كما يظهر من هذا الكلام منهم وصريح في ان كلا الجميع لو كان فلا يمكن حمل
المبدأ في كلامهم لو كان على المبدأ المادي فقط فتدبر قوله اذ مبادئها غير متناهية

قوله يحاط بها

فلا يحاط بها علما لا يخفى ما فيه او عدم تناهي مبادئها لا يوجب الا عدم الاحاطة بها
علما بالتفصيل وكذا ما يتمكن عنها ولا يأبى عن حصول العلم الاجمالي بها وحينئذ
فيمكن ان يحصل لهم العلم الاجمالي بان مبادئها غير متناهية وهو ظاهر قوله
فالاحرى ان نشتغل في هذا ايضا لا خذ ما ذكرنا من الوجوه لا الخلق الذي ذكره سابقا
فتذكر قوله وهذا الفصل وجل ما في كتابنا بالعرض وذلك لان ما كان من
تلك المبادي من المبادي العامة فليس للطبيعي البحث عنه لما تقرر عندهم انه لا يبحث
في علم عن مبادي موضوعه واذا لم يكن له البحث عنها فليس له البحث عن كونه
الموجب مطلقا وعدمه فانه لا تعلق له بذلك العلم اصلا بل محل ذلك البحث هو
الالهي الذي يبحث عن الوجود المطلق وان كانت مبادي للكائنات
الفاسدات فموضع البحث عنها الموضع الذي يتكلم فيه في مبادي الكائنات
الفاسدات وليس موضعه ههنا فهذا الفصل قد وقع ههنا بالعرض باعتبار
سؤال بعض اصحابه كما ذكره الفصل الخامس قوله فربما من هذا الظن كان
الظن منها ايضا الاستناد الى طباعها لكن يتوقف على شرائط ومعدات من خارج
قوله ثم ما يدرينا ان هذه الاجسام استفهام انكاري اي شيء يدرينا انه يكون
حقيقة الامر على ما ذكرنا لعل لكن هذه الاجسام في قوله على انه من الظاهر ان
غرضه من العلاوة ان نسبتها الى الذات يحتمل وجهين نسبتها الى الجسم بانه جسم

اي من انواع موضوعه وقد جوزوا البحث في العلم عن مبادي خصوص بعض انواعه منه مد ظله العالي

اقتباس من قوله تعالى وما يدريك لعله يزكى منه

واليه باعتبار توقفه وفي الثاني عدم صحة الاول والالزم اشتراك الاجسام فيها و
الثاني وان صح عند العقل لكن لا نجزم به بدون دليل لوجود الاحتمال الذي ذكرنا
وقوله لكنا نضع وضعا استدراك عما قبل العلاقة لا بينهما كما لا يخفى **قوله**
لانه برهان من الصناعة تعينها على مباديها وذلك لان الطبيعة بالمعنى الاول في المبادي
المشتركة لجميع الامور الطبيعية ومثل هذه المبادي للعلم لا يثبت في ذلك العلم
كما ذكره في الفصل الاول من هذه المقالة وقد عرفت ما فيه وانه لا حجر في اثباتها
في ذلك العلم كما ذكره في الفصل الاول من هذه المقالة وقد عرفت ما فيه غاية
الامر عدم استحسانه وظني ان مثل ذلك ليس من حقه ان يستهزأ به فالحق ان يحمل كلام
القائل على ان اصل اثبات الطبيعة من حقه ان يستهزأ به لكونه بيانا بديهيات
وما ذكره الشيخ من لزوم كلفة شاقة في ان يثبت ان لكل متحرك محركا ليس بشيء
لظهور ان الحركة ليست واجبة لذاتها فلابد لها من سبب هو المحرك لبداهة استحالة
الترجيح بلا مرجح وكيفما كان فلا ريب ان اثبات ذلك احق بالاستهزاء من اثبات
مبادي موضوع العلم في ذلك العلم وهو ظاهر **قوله** فضلا عن ان يسلم محركا ويجعله
خارجا اي يحتمل ان يكون خارجا فيلزم الحجة على نفيه ليثبت كون الطبيعة داخلا
الخارج على الطبيعة لكونها خارجا عن حقيقة الجسم بما هو جسم فلا يخفى ما فيه من التكلف و
التعسف وقوله الا ان الحق قد عرفت ان الحق فيه وانه على تقدير عدم جوازه

ليس مما يمكن

ليس مما يمكن حقه ان يستهزأ به **قوله** من الحركة لان كانت والسكون ان كان فيما وجد فيه
كلا بل هما مبدأ الحركة في وقتها وللسكون في وقته ويمكن سد اتيانها لكل منهما شروط
بشرط كوجود الحالة الملائمة في السكون وعدمها في الحركة **قوله** من بعد ان استغرقه في
الرسم اشار بذلك الى ان التعريف المذكور رسم وليس بحد حقيقي كما ظنه
ذلك البعض واستقصره بناء عليه كيف وقد اعتبر فيه امور تثبت بالقياس
الى الغير فاطلاق الحد عليه او كما فحه والمراد به ما يشمل الرسم او الرسم
قوله ثم نقبل على كفاية هذا المتكلف زيادة كلفته اي على ان نسقط منه شيئا
تلك الزيادة ببيان انه لا حاجة اليها ويكفي اصل الحد **قوله** اي سبب اما على
ولم يرد به العلة التامة والالزم عدم تخلف الحركة او السكون من الطبيعة
وليس كذلك ولا العلة في الجملة والالزم ان يدخل الشرائط والالات
ايضا فيها **قوله** ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء فيه
للمنع مجال اذ حدوث الاعياء يمكن ان يكون باعتبار ان تلك الاستحالة خلاف
مقتضاها وكذا المنع على لزوم عدم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة
لان مقتضى النفس وان كان مقتضى الطبيعة ايضا على التقدير المذكور لكن
مقتضاها بحسب الاستحالة المذكورة وليست مقتضاها لذاتها بل مقتضاها
لذاتها خلافه فلم لا يجوز ان يتجاذب المقتضيان الاترى الى الحجر الذي

رمیناه الی فوق انه لاریب انه یستحیل الطبیعة فیه وتقتضی الحرکة الی فوق بحسب تسخیر
القاسر مع انها خلاف مقتضاها لذاتها وتتجاذب المقتضیان ویضعف الاقتضاء
التسخیری لا ان یفنی بالکلیة فیتحرک سرح الی اسفل کما هو مقتضاها لذاتها فتامل
قوله فان عنی بذلک ظاهره لئن المراد ما یدل قوله فرض لئن النفس تفعل حرکة
الانتقال بتوسط الطبیعة بان یکون مراده بالطبیعة هو المیل ولا یخفی ما فیه من التکلف و
یمکن حمله علی انه لمن غی للمحة وبزیادة قید الاول الاحتراز عن النفس باعتبار ان النفس
تحدث میلا وبالمیل تحرک فلیست مبدأ اولا ولا یخلو عن تکلف قوله
وکان مثل فی المیل لیس هو المحرک وذلک لان المراد بالمحرک هو الفاعل
للحرکة وظ ان المیل لیس فاعلا لها بل الفاعل هو الطبیعة او النفس والمیل آلة و
لا یخفی ان فیه اشارة الی دفع ما یتوهم من الاعتراض بعدم صدق التعریف
علی الطبیعة باعتبار انها لیست مبدأ اولا بل بتوسط المیل قوله فذلک فی غیر
التحریکات المکانیة التی لا تکون فی ضمن الانماء کحرکات الحیوان بالارادة — ای التحریکات المکانیة سهو
والا ففی الانماء حرکة مکانیة ایضا وما ذکره الشیخ من الوجهین کانه لا یجری
فی الحرکة المکانیة التی فی ضمن الانماء وقال فی المحاکمات الحرکات المنسوبة الی
النفس اما حرکات اینیة وهی الحرکات الارادیة للحیوانات واما حرکات
فی الکم کالانماء واما فی الکیف کما یتحرک الثمار فی الالوان والنفس لا تفعل الحرکات

الاینیة

الاینیة بواسطة طبایع الاجسام فربما تحرک الاعضاء الی خلاف ما تقتضیه الطبیعة
کما فی الصعود ولهذا یحدث الاعیاء للتعارض بین مقتضی النفس ومقتضی الطبیعة
فلو کان تحریکها المکانی بواسطة الطبیعة کانت محرکة الی جهة مقتضی الطبیعة
فان قیل ما فی الوسط والمبدأ ان یتوافقا فی الحرکة نعم انما یحرک
النفس الحرکات الکمیة والکیفیة بواسطة الطبایع فان النفس تنهض الطبایع
للحرکة فی الاقطار او فی الکیفیات فتتحرک ولا مخالفة بین الطبایع وبین تلک
الحرکات فالتقیید بالاولیة یخرج النفوس بالقیاس الی الحرکات الکمیة والکیفیة
لا بالقیاس الی الحرکات الاینیة انتهی واعترض علیه والذی العلامة طاب ثراه بان ذکره
من انه لا بد فی الواسطة لیس ببین ولا مبین وقال لیت شعری لم جاز ان
یکون الطبیعة تفعل علی خلاف مقتضاها لا من حیث المتوسط ولا یجوز ان یفعل علی خلافه من حیث
المتوسط والفرق تحکم واعترض ایضا بان الحرکة الکمیة التی للنامیات یستلزم الحرکة
بان یصیر واسطة للنفس فیه
الاینیة فلا یمکن ان یکون بتوسط الطبایع لانها خلاف مقتضاها الا ان یقال ان الطبایع
واسطة فی الحرکات الکمیة من حیث انها حرکات کمیة والحرکات الاینیة التی
تلزمها لیست الطبایع واسطة فیها وفیه ما فیه او یقال ان ما هو الفعل بالذات لا یجوز
ان یکون مخالفا لمقتضی الواسطة واما الفعل بالعرض کالحرکة الاینیة فیما نحن
فیه فلا انتهی ویمکن ان یقال ان الحرکة الاینیة علی جهة النمو لیست مخالفة لمقتضی الطبیعة

الاولی ان یقول الظاهر انه لا منافاة فی الحرکة فان اقل
ما فیها هو عدم المخالفة واما الموافقة فکانها
اکثر ما فیها فافهم منه سلمه الله

لعدم شاهد عليه انما المخالف له هو الحركة الاينية التي لا تكون بعنوان الميل وكانت على
خلاف جهة مقتضى الطبيعة وعلى هذا تخصيص الحاكم الحركات الاينية المنسوبة الى النفس
بالحركات الارادية للحيوانات باعتبار انها حركات مستقلة وانها بتوسط الطبايع
فيها لا لانحصار الحركة الاينية المنسوبة الى النفس فيها وكان هذا اظهر من الوجهين الذين
ذكرهما طاب ثراه فتدبر **قوله** ان لا يكون هذا الحد على ما كل تحريك اى حتى تحريك
النفس ايضا فيكون الطبيعة شاملة لها ايضا كما في بعض اطلاقاتهم من خصت الطبيعة
بما عدا النفس مطلقا كما هو الاصطلاح المشهور فلا بد من زيادة قيد الاول لاخراج
النفس وانت خبير بانه على هذا يرد على الحد انه لو اريد ان الطبيعة هي المبدا الاول
لبعض حركات ما فيه لصدق على النفس الحيوانية ايضا باعتبار الحركة المكانية
الارادية على ما ذكره من استنادها الى النفس من غير توسط ولو اريد انها المبدا
الاول لجميع حركات ما كما ذكره في المحاكمات فليست الطبيعة كذلك في الحيوان بناء
على ما ذكره الان ثم المراد انها الذي يكون مبدا اولا لكل نوع حركة وان
لم يكن مبدا اولا الحركة المكانية في ذي النفس بخلاف النفس فانها ليست مبدا
اولا في حركة الانماء والاحالة اصلا ولا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجوز مثله
في التعريفات ويمكن ان يقال ايضا انهم لا يطلقون الطبيعة على طبيعة العناصر
التي في المركبات ذوات النفوس لكن قيل بعنايتها كما هو راى الشيخ

وانما يطلقونها

فيما فيه في الجملة وان لم يكن مبدا لجميع افرادها
وح فتختص بالطبيعة بالمعنى المشهور فانها
تكون مبدا اولا لكل نوع حركة صح
صح

٣

٢٧

وانما يطلقونها في البسايط وح لا اشكال لكنه خلاف ظاهر عبارة الشيخ حيث اطلق عليها
الطبيعة مكررا او نقول ان الطبيعة في ذي النفس انما هي في الجسم الذي هو محل الطبيعة وليست
النفس داخلة فيه بل تعرضها بعد عروض الطبيعة وح فيصدق عليها انها المبدا الاول
لجميع حركات ما فيه بالذات على الوجه الشامل الذي ذكره الشيخ فان حركة الجسم الذي
فيه الطبيعة اذا كان ذا نفس محركة لها ليست بالذات بل باعتبار امر خارج عنه
هو النفس وفيه ايضا تكلف لا يناسب التعريفات ويمكن ان يقال ايضا ان
الطبيعة هي ما يكون مبدا لجميع حركات ما فيه في الجملة وطبايع العناصر يصدق عليها ذلك
لانها تكون مبادي اول لجميع في البسائط وان لم يكن كذلك في المركبات بخلاف النفوس
النباتية والحيوانية فانها لا يكون مبدا لجميع حركات ما هي فيه بل
لبعضها وهو الحركات الاينية الارادية او نقول ان المراد ان الطبيعة هي ما يكون مبدا اولا
لجميع ما يصدر عنه من الحركة او السكون في محله لا لجميع ما يوجد منها في محله وهذا بخلاف
النفس فان جميع ما يصدر عنها في محلها لا يصدر عنها اولا كحركة الانماء والاحالة
فتامل **قوله** بل باستخدام الطبايع والكيفيات فان النفوس الارضية
وهي النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبايع تلك
الاجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرها ولهذا اثبتت تلك
الاجسام اعضاء آلية فتسكن بين النفوس والاجسام المتحركة وسايط اي

طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة
والثمار في الوان من الخضرة والبياض الى السواد فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار
في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية
ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى
في تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية كذا في المحاكمات قوله ليفرق بين
الطبيعة والصناعة والقاسرات وذلك كالبناء فانه مبدأ الحركات الالات
كالآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصايغ فانهما مبدأ ان لحركة الخشب
وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لابد فيها من الشعور فتكون اخص
من المبادي القسرية كذا في المحاكمات ثم قال واعلم ان الحركة القسرية انما تتم
بامرين احدهما القاسر وثانيهما الطبيعة المقسورة فانا نعلم بالضرورة ان الحجر
هو الذي يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة
طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اولا وكذلك
طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور
لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بتقييد
المبدأ فما الحاجة الى اخراجه بتقييد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان هو التحقيق
الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعلي حتى سبقت الاوهام العامية

الى ان

الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم انتهى وما
ذكره من ان الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل قد عرفت ما فيه والقول بكون
كل منهما محركا اولا اي محركا بالاستقلال ليس بشيء لما اورده في السؤال واشار في الجواب
الى انه هو التحقيق وما ذكره بقوله الا ان الخ اورد عليه والدي العلامة طاب ثراه
في حواشيه على بيان في قوله حتى سبقت الاوهام العامية الخ خطأ اذ الكلام في
الحركات القسرية والبناء ليس منها بل من الهيئات قال ويمكن ان يكون مراده ان
الاوهام العامية سبقت الى ان البناء فاعل للبناء فكيف لحركات الالات وكلمة حتى
مما يؤيده انتهى ويمكن ان يكون مراده بالبناء هو معناه المصدري كما هو ظاهره واراد به
جميع الحركات التي تتحقق بها البناء اي حركات يد البناء وحركات الالات
وح فلا خلط فيه ثم لا يخفى ان كون فاعل الحركات القسرية مطلقا هو طبيعة المقسور
على ما ذكره غير ظاهر بل الظاهر في كثير منها ان الفاعل هو القاسر نعم في بعضها الذي
يبقى الحركة فيه بعد زوال القسر التحقيق فيه ما ذكره من كون الفاعل فيه هو الطبيعة
واما فيما حركه القاسر بيده بحيث انه لو رفع يده عنه زال حركته وكذا
فيما سكنه كذلك فالظاهر ان الفاعل هو القاسر لا الطبيعة وعلى هذا فيمكن ان
يكون قيد ما هو فيه لاخراج مثل تلك القاسرات وان لم يحتج اليه
في بعضها فيسند فم ايراده ولا يحتاج في دفعه الى ما تمحله فتدبر واعلم ان الحق

الطوسي طاب ثراه في شرح الاشارات حكم بان بقيد الاول تخرج النفوس
الارضية ومع ذلك قال بعد تمام بيان فوايد قيود الحد والطبيعة بهذا المعنى
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد من غير ارادة ومع تخصيص المعنى المذكور بما يقابل النفوس اشهر
ولا يخفى ان بين ظاهري كلاميه تدافعا وفي المحاكمات وجه خروج النفس الارضية
بجزء وجها باعتبار تحريكاتها في الانماء لانها باستخدام الطبايع فالمبدأ الاول لها
هي الطبايع كما سبق ووجه حكمه بعمومها لكل جسم ان لكل جسم حركة ذاتية
لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تعم سائر الاجسام ووجه خروج النفس بالقيدين
بخروج النفس الحيوانية باعتبار الحركات الارادية فانها المبدأ الاول لها
فلا يخرج بقيد الاول وانما يخرج بالقيدين وحكم بان النفس الفلكية ايضا تخرج بقيد
الاول لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة
ثم اعترض بعدم الحاجة الى القيد الثاني وبانه لا وجه لتخصيص الخروج بالنفس الارضية
ولا يخفى انه على ما ذكره في توجيه عموم الطبيعة لكل جسم كان ينبغي حمل الحد على
انها المبدأ الاول لحركة ما فيه او سكونه في الجملة لا لجميع حركاته والا فلا عموم
لها اذ في الحيوان ليس مبدأ اول لجميعها اذ مبدأ حركاته الارادية هو النفس
ومبدأ حركته النموية طبايعه باستخدام النفس لها واما اذا اريد المبدأ في الجملة

فيه ايضا ولكن يشمل الطبيعة بنفسه ايضا وحكم ايضا بكون هذا المعنى مقاربا للطبع لانه
بمعناه كانه باعتبار ان الطبيعة بهذا المعنى وان كانت تعم جميع الاجسام
وتصدق على النفس الحيوانية كالطبع ولكن لا يشمل كل نفس لعدم صدقها على
النفس النباتية فان حركاتها النموية ليست للنفس النباتية مبدأ اولا لها
بل باستخدام الطبايع وكذا لا تصدق على النفس الحيوانية باعتبار الحركات الغير
الارادية بخلاف الطبع فانه يطلق على الطبايع والنفوس المنطبعة جميعا من كل وجه
في الانفس الارضية واما النفس المنطبعة الفلكية بمعنى صورته النوعية وانها مبدأ
لحركته باستخدام الطبيعة فلا يصدق الحد عليها ايضا وانما يصدق على طبيعته فقط
ولو قيل باتحادهما كما حققه المحشي الخفري فظاهر انه يصدق عليها وكان كلام ان
مبني على الثاني فصح تخصيص الاحتراز بالنفوس الارضية واحتيج الى القيد الثاني
لاخراج النفس الفلكية فيندفع كل من اعتراضي المحاكم هذا غاية توجيه كلام المحقق
وفيه مع ما فيه من التكلف ان اطلاق الطبيعة على احد الوجهين المذكورين مما لم يعهد
منهم كما يظهر مما فصله الشيخ من معاني الطبيعة في اطلاقاتهم الا ان يبنى كلامه
على ثالث في وتيق يصدق الحد على النفس النباتية ايضا باعتبار الحركة المكانية التي
تلزم النماء ومع تصدق الطبيعة على كل نفس في الجملة وان لم تصدق على بعضها
باعتبار كل تحريك ويكفي في الفرق بينها وبين الطبع بتقييم المقاربة التي

فعلى ما حققه المحاكم من انها غير
طبيعة الفلك صح صح

وذكره المحقق وهذا المعنى ليس ببعيد من اطلاقاتهم لكن قد عرفت التعسف ولا يخفى ان
كلام الشيخ ايضا ههنا يمكن حمله على ما ذكره المحقق بان لا يحمل قوله فان اريد لم لا يمكن
هذا الحد عاما لكل تحريك على الذي لا يمكن عاما لتحريكات النفوس اصلا كما هو الساق
بل يحمل على ان اريد لم لا يمكن عاما للتحريك بواسطة الة حتى يشمل جميع تحريكات
النفوس بل يخرج منها ما كان بواسطة الطبايع لكن لما ذكر سابقا ان الطبيعة التى
نفحص عنها ههنا هى الطبيعة بالمعنى الاول اى التى لا تصدق على النفس اصلا فالظاهر ان
حمل هذا الحد مع قيد الاول على انه تحديدها كما حملنا اذ يبعد جدا ان لا يتعرض اصلا
لتحديد ما اراد التفحص عنه ويفصل القول فى هذا الحد الذى لا ينطبق على ذلك بل
على شئ من الاطلاقات التى نقلها او لا وبهذا يظهر لك ان ما حملنا عليه كلام الشيخ
ينبغى ان يكون مذهبه فى النفوس الفلكية هو ما قاله المحاكم حتى تخرج بقيد الاول و
لا تصدق معه على النفس اصلا حتى يكون حدا للطبيعة التى اراد التفحص عنها اذ على ما حققه
الفاضل الباغنوى يصدق على النفوس الفلكية دون الارضية وهو لا ينطبق
على ما اراده بل ولا على شئ من الاطلاقات التى نقلها ثم ان والدى العلامة طاب ثراه
اورد فى حواشيه على حواشى الاشارات ايرادين على ما نقلنا عن المحاكم
الاول على قوله اذ لا مخالفة بينها وبين الطبيعة وهو ان المخالفة ما يقع عن التوسط
وعدم المانع لا يكفى فى وجود الشئ اذ يجوز ان لا يكون له مقتضى الا النفس على ان كل

مالم يكن

۳۱

مالم يكن مخالفة بين النفس والطبيعة يمكن تحريكها بواسطة الطبيعة وهو كما ترى اشهر
وهو جيد ولا يتوهم ان احتمال عدم كونه مبدأ او لا يكفى لتصحيح التعريف بقيد
الثانى وعدم الحاجة اليه لانه ما لم يثبت صدق التعريف على ما لا يدخل فى المعرف
لا يمكن الايراد عليه بعدم الاطراد ولا يكفى احتمال ذلك وذلك لان المعترض
على التعريف بذلك لم يحكم بفساده فالامر كما ذكر من انه لا بدله من الاثبات
اما اذا كان غرضه بيان خلل فى التعريف بعدم ظهور اطراده فيكفيه ابداء
احتمال لذلك فضما لما احتمل كون النفس الفلكية مبدأ اولا فيمكن الايراد على الحد لولا
القيد الثانى بعدم ظهور اطراده فلو زيد القيد الثانى فسلم من ذلك كان جيدا
ولا خدشة فيه والايراد الثانى على قوله ولا حاجة الى قيد عدم الارادة
وهو انه قد ذكر آنفا ان قيد عدم الارادة لاخراج النفس الحيوانية بالنسبة
الى الحركات الاينية فما وجه انه لا حاجة اليه انتهى وفيه غفلة فان ما ذكره المحاكم آنفا
ليس الا ان قيد الاول لاخراج النفوس النباتية والحيوانية باعتبار
حركة الانماء والاحالة وانه لا يخرج به النفس الحيوانية باعتبار حركاتها
الاينية الارادية وان بالقيدين تخرج النفوس الحيوانية ايضا بهذا الاعتبار
وظاهر انه لا يظهر منه الا خروجها بالقيدين اى بكل منهما لا انه يحتاج فيه اليهما
جميعا لظهور انه يكفى فيه كل واحد منهما لكنه لم يتعرض هناك لكفاية القيد الاول

وعدم الحاجة الى القيد الثالث لانه لم يشرع بعد في الاعتراض واحتمال ان يكون له فائدة
تختص به وهي اخراج النفوس الفلكية كما هو ظاهر الشرح حيث خص علم الاحتراز
بالنفس الحيوانية ثم ما بين بعد ذلك ان النفوس الفلكية ايضا تخرج بقيد الاول
اعترض بعدم الحاجة الى القيد الثالث وعدم فائدة في التقييد بالارضية في الاحتراز
وعلى هذا فلا يتجه عليه الايراد الاول ولا حاجة في دفعه الى ما تمسك به طاب ثراه في الجواب المذكور
من انه لا يخلو عن تكلف كما يظهر بالمراجعة اليه فتدبر **قوله** واما قوله بالذات
فقد حمل على وجهين اي يحتمل وجهين اذ يحتمل ان يتعلق بالمبدأ فيكون المراد هو الوجه
الاول وان يتعلق بالحركة فيكون المراد هو الوجه الثاني واما حمله عليهما جميعا فتكلف
لا يناسب التعريفات ولا حاجة ايضا اليه وعلى الوجهين جعله الحاكم احترازا عن
طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية ولا يسمى طبيعة بهذا الاعتبار فيخرج بهذا
القيد فانها ليست محركة بالذات بل بالتسخير او انها ليست في تحرك بالذات
بل بالتسخير وقد اورد عليه انه قد جعل قيدا هو فيه احترازا عن القاسر ونقيضه لكن يمكن
القاسر مبدأ وفاعلا حتى لم يخرج بقيد الاول وجعل قيد بالذات احترازا
عن طبيعة المقسور وهو نقيض لكن يمكن فعل الحركة القسرية هو طبيعة المقسور حتى لم يخرج بقيد
المبدأ ويجاب بان المبدأ حقيقة هو طبيعة المقسور لا القاسر الا ان القاسر لما كان سببا لمبدأ
الفاعلي حتى سبق الاوهام العامية الى انه المبدأ كما نقله فن الحاكم سابقا فالاحتراز

السابق بهذا

٥١

السابق بهذا الاعتبار وهو والاحتراز الثاني باعتبار انه المبدأ حقيقة فلا تدافع بين الكلامين
هذا ويمكن ان لا يكون غرض الشيخ جعل القيد احترازيا فانه لا حاجة اليه فان طبيعة المقسور
طبيعة ويكفي ذلك في صحة التعريف بلا قيد ايضا وان لم يكن طبيعة باعتبار ذلك التحريك
اذ لا يلزم ان يكون صدق المعرف على المعرف بكل اعتبار وح فلا ضرورة الى الاحتراز
عنها فيمكن ان يكون اشارة الى فائدة زائدة هي ان الطبيعة لما كانت محركة بالذات
ولم يكن محركة بعسر وقسر فيستحيل ان لا يحرك ان لم يكن مانع حركة ساكنة
للحركة القاسرة وبهذا الكلام في الوجه الثاني وكان عبارة الشيخ انسب بهذه ولم كان
الغالب في قيود التعريفات ان يكون للاحتراز اذ لو جعله للاحتراز لما احتيج الى قوله
فيستحيل ان لا يحرك له ويحقق فيه ما يقابله ونترك بيان الزيادة في الوجه الثاني
كانه اكتفاء بذكره في الوجه الاول فتأمل **قوله** وقوله بالعرض قد حمل ايضا على وجهين
اي يمكن حمله على كل منهما كما ذكرنا في سابقه **قوله** ان الطبيعة مبدأ لما كان حركته بالحقيقة
لا بالعرض قد يتوهم ان هذه العبارة انما يلايم الوجه الثاني والملايم للوجه الاول
ان يذكر تحريكا يكون بالعرض وكان مراده ان الطبيعة مبدأ لما كان حركته
بالحقيقة لا بالعرض فان ما كان كذلك يكون تحريكه ايضا بالحقيقة لا بالعرض
وما كان حركته بالعرض يكون تحريكه ايضا لانه من حيثية بالعرض لا بالحقيقة
فافهم **قوله** والحركة بالعرض مثل حركة الساكن في السفينة اعلم ان المشهور

في المتحرك بالذات وبالعرض لان المتحرك بالذات هو ما يقوم به الحركة حقيقة و
المتحرك بالعرض هو ما لا يقوم به الحركة حقيقة بل يقوم بما له تعلق به كمجاورة فينسب
اليه بالعرض ولا يخفى ان التمثيل بجالس السفينة على ما ذكره الشيخ لا يصح فان
الجالس تقوم به الحركة حقيقة ولكن لم يكن بمقتضى ذاته اما على القول بالبعد فظ واما
على القول بالسطح فلتبدل سطح الهواء الذي هو جزء من مكانه وظ انه يكفي في حركة
شيء عند جسم تبدل بعض مكانه على التدريج ولا يلزم تبدل كله كيف والا يلزم
ان لا يكون زيد متحركا ولو ذهب من المشرق الى المغرب اذا لم يتبدل عليه بعض مكانه
كسطح لباسه ويمكن على القول بالسطح ان يحقق التمثيل به فيما اذا انسد اطراف السفينة
بحيث لا يتبدل عليه الهواء المحيط به اصلا لا مطلقا كما هو ظ كلامهم او يحقق التمثيل
باعتبار المكان اللغوي وهو ما استقر عليه الشيء وفيهما تكلف فالاظهر التمثيل بالمنقول في
الصندوق هذا ما يبدو في بادي الراي واعلم انه يستخرج من الشيخ في المقالة الرابعة من
هذا الفن في فصل الحركة بالعرض ان الحركة الغير الطبيعية منها ما يحق بالذات ومنها ما يحق بالعرض
اما التي بالعرض فهو ان يكون الشيء لم يلحقه في نفسه مفارقة اين اول او وضع او
كيف او كم بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء
حالة تنسب اليه كانت بالعرض اما في الاين والوضع فهو ظاهر جلي فانه اما ان يكون
ما قيل انه متحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه

لم يفارق

لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا الملازم له
فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حركة يقع اليها اشارة غير الجهة التي كان
يقع عليها الاشارة فيها او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات واما ان لا يكون من
شانه ان يكون ذا اين ووضع ومن شانه ان يتحرك بسبب الذي يعرض له بالعرض كالمستقل
من مفارقة اين ووضع وهو من شانه ان يتحرك اما في الاين كالمنقول في الصندوق
وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والقاعد في السفينة والسفينة تنقله انتهى ما اردنا نقله
والظ من هذا الكلام ان الحركة بالعرض في جالس السفينة باعتبار ان الحركة التي تنسب اليه
في العرف انما هي حركة السفينة فانه انما تنسب اليه الحركة باعتبار تبدل جهاته و
اوضاعه بالنسبة اليها وذلك التبدل انما هو بحركة السفينة في مكانها لا بحركة
الهواء الذي هو بعض مكان الجالس فالحركة التي تنسب الى الجالس هي حركة السفينة
وهي ليست قائمة به حقيقة بل بحاملة فيكون نسبتها اليه بالعرض بالمعنى الذي ذكره ولا ينافي
ذلك كونه متحركا حقيقة بحركة اخرى في مكانه الذي ليس نظر اهل العرف اليها لذهولهم
غافلين عنها عند هذه النسبة وعلى هذا فيصح كل من التمثيلين اللذين ذكرهما
وبه يندفع الاشكال عن التمثيل بالجالس بالكلية واعلم ان المحقق الدواني في حواشيه
على الشرح الجديد للتجريد ذكر في تحقيق الاتصاف بالعرض ان ما بالعرض مطلقا انما يتحقق
فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء ونقل كلمات ملخصها من الشفاء دالة على ما ذكره

في جهة م

ومن جملتها ان الكلام من الشيخ والسيد السند اكرمهما بالعرض مجاز او منع دلالة عبارات
الشيخ عليه ووالدي العلامة طاب ثراه حقق المقام بان ادعاء ان الشيخ يعلم
ما بالمجاز من اقسام ما بالعرض مكابرة صريحة فان قال لنا الشارح انه يسمو بالعرض
مثلا اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه او يخالطه وهو صريح
في ذلك اذا اسود الجسم باعتبار اسوداد جسم آخر يقارنه ليس الا مجازا
صريحا لكن ادعاء ان ما بالعرض مطلقا مجاز مما لا حقيقة له ولا يدل عليه كلمات الشيخ و
فصل ذلك بيان شاف والامر فيه كما افاده لكنه رحمه الله كتب على قول الشيخ فيما
نقلناه ههنا فيلزم ان يقع له لا بل انه يعرض من هذا الكلام ان التحرك بالعرض
بالنسبة الى المنقول في الصندوق انما هو باعتبار تبدل جهاته واختلاف اوضاعه
القياس الى الجهات لا بمجرد ان الصندوق يتبدل مكانه فينسب الى المنقول فيه مجازا
على ما فهمه المحقق فعلى هذا ينطبق كلام الشيخ على ما ذكرنا ان الحركة قائمة حقيقة بالمتحرك
بالعرض لكنه بالواسطة اذ تبدل الجهات والاوضاع بالنسبة اليها لا شك انه حاصل
للمنقول في الصندوق وان لم يكن تبدل المكان بناء على كونه هو السطح حاصلا
لكن لما كان الظاهر ان هو ليس ههنا الا تبدل واحد ينسب بالذات الى الصندوق و
بالعرض الى ما فيه بالمعنى الذي قررنا حكم بان حركة المنقول بالعرض ولو كان الامر
كما فهمه المحقق لما كان حاجة للشيخ الى اعتبار تبدل الجهات والاوضاع بالنسبة الى

المقول

۳۴

المقول على ما نقل عنه انتهى والظاهر كما اشرنا اليه ان غرض الشيخ من هذا الكلام ليس ارجاع
الحركة بالعرض في المنقول الى الحركة باعتبار تبدل جهاته واختلاف اوضاعه بالنسبة اليها
حتى ينطبق على ما افاده وبناه على ما فهمه المحقق فان كلامه كالصريح في ان الحركة التي تنسب
اليه انما يكون بالعرض لكونها حركة اينية او وضعية ولم يحصل له تبدل في الاين او الوضع
لان كان له اين او وضع ولو ارجع الى الحركة في الجهات والاوضاع بالنسبة اليها
فان تبدل الجهات على الصحيح جعلها عرضية باعتبار ما ذكره بل لا بد ان يحصل له وجه آخر ويبين
في كلامه اثرا منه فالظاهر ان مراده بالحركة بالعرض فيه هو حركته في المكان لكن جعل
تبدل جهاته واوضاعه منشأ لنسبة الحركة المكانية اليه بالعرض وعلى هذا ايضا ينطبق
على ما افاده فلا ينافي ما فهمه المحقق وتوجيهه هو ما ذكرنا ثم انه لا يظهر من كلامه طاب ثراه
سر نسبة التبدل المذكور بالذات الى الصندوق وبالعرض الى ما فيه فان كان هو
ما اشار اليه من ان هذا بواسطة ذلك ففيه ان حركة المرمي ايضا بالواسطة وليست
من ذاته ولا يقال انها بالعرض الا ان يقال ان حركة اذا اتصف بها شيئان وكان
اتصاف احدهما بها منشأ لاتصاف الآخر بها فهو حينئذ ما بالواسطة بالعرض واما
اذا لم يكن لها الا موصوف واحد فتنسب اليه بالذات لعدم موصوف آخر لها ولكن
لم يكن ذاته منشأ لها بل يثبت له بواسطة امر آخر كما في المرمي قد بر ثم ان المحقق
نقل فيما نقله من الشيخ التمثيل بالمنقول في الصندوق ولم ينقل ما ذكره من التمثيل

بالجالس في السفينة ايضاً وذكر الفاضل الباغنوي في حواشيه انه قد يتوهم ان التمثيل
للمتحرك بالوضع المشغول في الصندوق اولى واصوب من التمثيل كالجالس في السفينة على
ما هو المشهور وبين ذلك بما ذكرنا من كون الجالس متحركا حقيقة سواء كان المكان
هو البعد او السطح وكتب والدي طاب ثراه على قوله قد يتوهم ان التمثيل الى آخره
قد علمت ان التمثيل للمتحرك بالوضع المشغول في الصندوق ليس باعتبار الحركة في المكان
بان ينسب اليه حركة مكانه في المكان باعتبار علاقة بينهما مجازا حتى يتوهم انه اولى
من التمثيل بحركة جالس السفينة بل باعتبار تبدل الجهات والاوضاع ولا شك انه
كما ان تبدل المكان حاصل للجالس في السفينة حقيقة سواء كان المكان سطحا او
بعدا على ما قرره المحشي كذلك تبدل الجهات والاوضاع حاصل للمشغول في الصندوق
حقيقة فاذا صح كون هذا بالوضع بالاعتبار الذي ذكرنا آنفا او بنحوه صح كون ذلك ايضاً
بالوضع بمثل هذا الاعتبار او نحوه كما لا يخفى انتهى وقد عرفت ما في حمل الحركة
الوضعية للمشغول على الحركة في الجهات والاوضاع بالنسبة الى المكان الظاهر انها
هي الحركة المكانية وتحقيق التمثيل بالجالس كما ذكره هذا الفاضل والوجه في
دفع الاشكال هو ما ذكرنا لا ما افاده طاب ثراه ثم بعد حمل كلام الشيخ على
الارجاع المذكور لم لم يحمل التمثيل بالجالس ايضاً باعتبار الحركة في الجهات
وحمله باعتبار الحركة في المكان حتى يحتاج الى الاعتذار بانه كحركة المنقول في

الجهات

الجهات والاوضاع الى آخر ما افاده وكان وجهه ان المحقق كما ذكرنا لم ينقل مثال الجالس
من الشيخ واقتصر على نقل المشغول و الفاضل الباغنوي نسب التمثيل بالجالس الى
المشهور وحكم بكون تمثيل الشيخ اولى منه واصوب وفي المشهور ليس حديث
الجهات والاوضاع فحمل كلامهم على التمثيل في ذلك باعتبار بعيد جدا بخلاف
حمل تمثيل الشيخ المنقول عليه حيث تعرض لحديث تبدل الجهات والاعتبارات
لكن قد عرفت ان الشيخ ذكر كلام المشائين فينبغي حمل كلا التمثيلين في كلامه على جهة
واحدة ثم ان الفاضل الباغنوي ذكر انه يمكن الجواب بان يحمل التمثيل بالجالس
على انه باعتبار المكان اللغوي كما ذكرنا ايضاً وقال وفيه تكلف ثم قال واجود
في الشرح في بحث المكان في جواب دليل من قال ان المكان ليس سطحا كما ذكره
وغيره من المحققين ان الطير الواقف في الهواء المتحرك بتبدل الاهوية عليه آنا فآنا مع انه
لا يقال انه متحرك بان تبدل المكان ههنا ناش من حركة المكان والمتبدل
الذي هو الحركة بالمعنى ناشيا من ذلك الشيء نفسه ونمنع حركة الجسم في مقولة
على ما هو الظاهر ان كل ذلك الجسم كلما آن يعرض فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل
ولا بعد وذلك اعم من ان يكون ذلك التبدل ناشيا من ذلك الجسم او غيره
مثلا في الحركة الكمية والكيفية اذا كان تبدل الكميات ناشيا لا من المتحرك
يقال للجسم انه متحرك فيها انتهى وكتب والدي العلامة طاب ثراه على قوله

فرد ورد كما لا يذهب عليك ان غاية ما لزم مما ذكر حصول الحركة في المكان للجالس في
السفينة حقيقة لا مجازا او ذلك لا ينافي كونه بالعرض كما لا يخفى تبدل الجهات والاوضاع
ايضا حاصل للمنقول في الصندوق حقيقة مع ان الشيخ جعل الحركة بالعرض بالنسبة الى
المنقول باعتبار ذلك التبدل لا باعتبار الحركة في المكان الحقيقي ولا شك في امكان
اعتبار مثل المعنى الذي ذكرنا في المنقول بان ثم نسبة لا واحد من الجهات تارة
للصندوق بالذات واخرى للاهيئة بالعرض في الجالس ايضا باعتبار الحركة في
المكان الحقيقي اذ لا بعد لان يقال ان ههنا ايضا حركة واحدة في المكان الحقيقي تنسب
تارة الى السفينة بالذات واخرى الى الجالس بالعرض وهكذا الحال في الطير الواقف
وهذا الخلاف متبدل الكميات والكيفيات للجسم اذا كان ناشيا منه كان متحركا
الماء بسبب الحرارة اذ ظاهر ان هذه الحركة منسوبة الى الماء بالذات ولم كان سببها النار وليس
حاله الا كحال الحجر المرمي في الهواء نعم لو فرض صحة انتقال شيء من مقامات الماء
نهية الحركة الكيفية حقيقة كان حاله حال جالس السفينة والطير الواقف كما وقف
عليه انتهى ولا يذهب عليك ان مراد ذلك الفاضل ان ما سيجيء في الشرح لا يصلح
توجيها لكون حركة الجالس بالعرض باعتبار انها ليست حركة حقيقة لان مبنيه بالتبدل
فيها ليس هو المتحرك والتبدل المعتبر في الحركة هو ما كان كذلك وذلك لان
التقييد المذكور في تعريف الحركة تعسف كما نبه ولا يخفى ان ما ذكره والذي طاب ثراه

لا يصلح

لا يصلح ايرادا على هذا الرد وتوجيهها لما سيجيء بل هو وجه عليحدة لتصحيح كون حركة الجالس بالعرض
ولا حاجة معه الى التمسك بما سيجيء لكن مراده طاب ثراه مجرد دفع ان يتوهم
ان يهدم هذا الكلام من المحشي ايضا ما افاده ايضا في تصحيح المثال المذكور فتبين ان
ما ذكره لا يبطل الوجه المذكور فتدبر قوله انه اذا تحرك الطبيعة ضمنا فهي حركة بالعرض
لا يخفى ان هذه العبارة انما تناسب الوجه الاول لا الثاني نعم قوله بعد ذلك فليس
الصنم من حيث هو صنم متحركا بالطبيعة يلائم الوجه الثاني والوجه فيه ايضا الاشارة الى ان
اذا كان التحريك بالعرض كانت الحركة بالعرض كما انه اذا كانت الحركة بالعرض كان التحريك
بالعرض كما ذكره اولا فيظهر من الكلام التلازم في كونهما بالذات او بالعرض
فافهم والاظهر في تقرير الوجهين ما ذكره المحقق ره في شرح الاشارات
حيث قال ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك
وهو انه لا محرك الشيء الذي ليس يتحرك ان الحركة الصادرة عنه لا تصدر
بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انه لا محرك
الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم
بالعرض وقال في المحاكمات وكذا قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك
حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واياما كان
فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه صنم فانها وان

كانت مبدأ قريبا للحركة الا انها ليست محركة من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست
طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او كالحس وكجالس السفينة فانه متحرك
بالعرض وطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يتوقف عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا يتم
في عقده والمثال الاول زيادة الايضاح انتهى وغرضه ان كلا من المثالين يصلح مثالا
لكل من الوجهين اذ في كل منهما محرك بالعرض وبالذات وكذا متحرك بالعرض
وبالذات فكل منهما يصلح مثالا للمحرك بالعرض وكذا للمتحرك بالعرض وتغيير المثال
ليس الا للتفنن وزيادة الايضاح ولا يخفى ان ما ذكره في مثال جالس السفينة
نظر فانه اذا كان متحرك بالعرض وطبيعته مبدأ الحركة العرضية وهو يصلح مثالا لهما
واما المثال الآخر فهو بظاهره مثال للوجه الثاني ولا يصلح مثالا للاول وهو اذا
اخذ المحرك فيه طبيعة الحاس من حيث انه نفسه يمكن جعله مثالا للوجه الاول ايضا
بان يعتبر المحرك فيه هو طبيعة الحاس من حيث هو جسم كما فعله المحاكم فانه محرك بالعرض
كان المتحرك فيه متحرك بالعرض ولكن يبقى ان ما ذكره من ان طبيعة الحاس مبدأ الحركة
العرضية ايراد عليه والذي العلامة طاب ثراه لمن في كون طبيعة جالس السفينة مبدأ الحركة
العرضية نظر اتى والاولى الاكتفاء بالمثال الاول انتهى ويمكن ان يوجه ان كون طبيعته مبدأ
للحركة العرضية باعتبار ان طبيعة احد الثقيلين يقتضي حركة ما فيه عند حركة ما استقر عليه ولذا
اختص ذلك بها وليس الخفيف كذلك ولكن لما لم يكن ذلك مقتضى طبيعتها بالذات بل عند

تحرك

٣٥

تحرك ما استقر عليه طبيعتها مبدأ لذلك بالعرض فتدبر **قوله** وكذلك لا يكون الطبيب طبيعة
وفي بعض النسخ للطبيب باللام الجارة وعلى الاول فكان المراد بالطبيب طبيعة الطبيب
من حيث انه طبيب فانها مبدأ الحركة ما فيه وهو بدن المريض على البرء لكن المحرك
بالذات فيه هو البدن باعتبار انه مريض والطبيعة المذكورة ليست بهذا الاعتبار فيه
بل فيه باعتبار انه طبيب ولو اتحد البدن باعتبار انه طبيب فالطبيعة وان كانت فيه
لكن حركته بهذا الاعتبار حركة بالعرض وانما المتحرك بالذات فيه هو البدن باعتبار
انه مريض ولا دخل لكونه طبيبا في حركته وانما هو دخيل في محركيته وعلى الثاني
فالمراد انه لا يكون للطبيب طبيعة اي انه لا يكون طبيعة من حيث هو طبيب طبيعة له بعين
الوجه الذي ذكرنا وفي بعض النسخ وحرك الطبيب وفي بعضها وحرك الطب وعلى
على الاول فهو محمول على ظاهره لكن يخدشه عدم حسن تكرير اللفظ بل كان الاولى تركه
والاكتفاء بما فيه من الضمير وعلى الثاني يسلم من الخدشة المذكورة لكن ينبغي حمل
تحريك الطب على اعداده للطبيعة للتحريك والا فهو ليس مبدأ اصلا كما حققوا عليه
المبدأ ولولا ذلك لكان الاولى حمل الكلام على انه وكذلك لا يكون الطبيب طبيعة من
حيث انه طبيب اي لا يكون طبه طبيعة او لا يكون الطب للطبيب طبيعة لكن
على الحقيقة وحرك الطب ما فيه لان الطب فيه لا من حيث انه مريض الا ان يكون
لا يخلو عن تكلف ويحمل على هذا اوفق انه لم يبال المناقشة في المثال لانه ليس من داب

المحصلين بل عرضه التمثيل للمتحرك والمحرك بالوحش وهو حصل بما ذكره ولئن لم يكن المبدأ فيه
هو المبدأ المعتبر في التعريف فافهم **قوله** فقد حصل باطلاق الظ انه بصيغة المعلوم
فيكون الجزء وامر التذكير سهلة وقوله كالجنس في رسم الطبيعة تأكيد لما اشار اليه
سابقا من ان التعريف المذكور رسم وليس بحد حقيقي **قوله** بانه آخر اشارة الى انه
يكفي فيه كونه آخر بالاعتبار ولا يشترط التغاير الذاتي كما في معالجة الطبيب نفسه
وقوله وليس بمعنى القوة تكرار لسابقه فكان الظ ذكره بالفاء فيكون بعد ذكر حد
القوة شروعا في بيان التكرارات التي تلزم في الرسم المذكور مع الزيادة
وقوله وليس معنى السريان الا الكون في الشيء بحيث لم يتميز فيه بان السريان اخص منه
فانه الكون في الشيء على نحو الشيوع فيه الذي يتحقق له الحلول السرياني مقابل الطرياني ويمكن
ان يكون هذا اصطلاحا طاريا فيه ويكون السريان في مصطلح القدماء هو مطلق الكون فيكون
بناء الكلام الشيخ عليه على انه مجرد هذا التفاوت لا يكون فيما هو غرض ذلك القائل
من قصور الرسم المذكور ووجوب ان يزاد عليه كما لا يخفى **قوله** وليس بمعنى
التخليق والتشكيل لما اشار بما ذكره الى انه الاولى ان يراد بافادة الصور
والخلق ما يعم التخليق والتشكيل وحفظ الخلق والاشكال ليشمل كل طبيعة لا جوهر
الاول كما هو الظ لفظ الافادة واشار ايضا الى ان المراد بالصور والخلق شيء واحد
هو الهيئات والاشكال وليس المراد بها ما هو ظاهرها وهو الظ **قوله** و

[تأمل]

[في الهامش: ما يعلم منه ويمكن ان يكون بصيغة المجهول فيكون هو الخبر ح م]

ما هذه الطبيعة على احد المعاني المذكورة وهو ما يشمل النفس النباتية او ما يشملها او يشمل فعل
الحيوانات ايضا كما ذكره سابقا بقوله وربما قيل وقيل **قوله** معدة باصلاح الكم و
الكيف اشار بذلك الى انه على تقدير تجويز الحركة في الجوهر يمكن الطبيعة مبدأ لها فيمكن
ان يراد بالمبدأ ما يشمل المعد واما اذا اريد به المبدأ الفاعلي كما سبق فلا اذ الطبيعة ليست
مفيدة للصور الجوهرية كما علم في العلم الالهي **قوله** وتعطي كل واحد من الطبايع التي
تحتها معناه ان يشمل معناه جميع الطبايع التي تحتها فصل في نسبة الطبيعة الى الاثنين
والصورة والحركة **قوله** والثقل الذي هو ميل بالفعل وقد يطلق الثقل على الحالة الموجبة
للميل عند الحركة عن مكانها الطبيعي وهذا المعنى ثابت عند كونه في المكان الطبيعي ايضا
قوله فانها تتضمن قوى الطبيعة هذا الكلام صريح في اجتماع قوى الجميع وقد صرح ايضا
ببقاء صور البسايط عند التركيب واما انه هل تجتمع النفوس ايضا حتى تجتمع في الحيوان
النفس النباتية والحيوانية جميعا وفي الحيوان تجتمع النفسان مع النفس الناطقة فلا
اذكر تصريحا به لكن ما ذكره في المحاكمات في بحث تعريف الطبيعة في جملة الانظار التي
ذكرها هناك انه لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية
ومع الارادة هو النفس الحيوانية على ما ذكره الشيخ لكان لكل حيوان نفسان لوجود
الحركتين فيه فهذا ذلك محذورا وانت خبير بانه لا بعد في تجويزه فانه اذا
جاز بقاء صور العناصر مع النفس النباتية والحيوانية كما هو مذهب الشيخ فلا بعد

[في الهامش: البروك]

في بقاء النفس النباتية ايضاً بعد حدوث النفس الحيوانية فيكون النفس النباتية مبدأ
لآثارها والنفس الحيوانية مبدأ لما يختص بها من الآثار التي تترتب على النفس النباتية
ولا دليل على وجوب زوال الاولى وحدوث نفس يترتب عليه الجميع بل ربما
ذكر الشيخ ما يرد اشكالا لا يرد في ذلك وهو انه لو لم يكن شيء واحد ماء وياقوتا
مثلا وذلك لانه لا انفكاك للعقل من التزام كون الشيء نباتا وحيوانا جميعا وكذا
كونه انسانا مع انا نعلم بالضرورة في الواقع بخلاف كونه ماء وياقوتا فان العقل يحكم حينئذ
وقد ذكروا في التفصي عن الاشكال المذكور تارة ان الصور الياقوتية حالة في كل جزء
من الياقوت مركب من العناصر فلها حلول سرياني بالنسبة الى الاجزاء المركبة دون البسيطة
ولم يجوزوا حلول الصورة العنصرية والياقوتية في محل واحد وتارة بمنع حصول اجتماع
الصورتين في محل واحد وبيّن انه لا يكفي في كون الشيء ياقوتا كونه متصورا بالصورة النوعية
بل لا بد ان يكون مركبا من العناصر ويمكن ان يقال ايضا انه لعله لا يكفي في كون الشيء الذي يحل فيه
صورته النوعية بل ربما اشترط فيه ان لا تحل فيه صورة اخرى اقوى منها فاذا حل فيه الصورة
الياقوتية فهو ياقوت لا ماء ولا يخفى انه على تقدير تجويز اجتماع النفس يمكن ان يكون
باعتبار محلها وهو ظ ويمكن ان يقال باختلافهما بان محل النفس الحيوانية في المركب الذي
هو محل النفس النباتية بعد حلول النفس النباتية فيه اي في مجموعهما فتدبر قوله واما تعيّنه
كون هذا الاجتماع كان المراد بها ما لو ان الطبيعة دون حالة في الجسم وكذا

النفس النباتية

لان يبحث في الفلسفة الاولى فان الطبيعي
لا يبحث الا عما يعرض الجسم باعتبار
الحركة او السكون وهذه ليس
منه فالاولى حـ حـ

النفس النباتية والحيوانية واما النفس الناطقة فهي مجردة وانما تحصل عند تمام استعداد
البدن لها وتحصل لها علاقة به توجب تدبيره فالاولى البحث عنها في الطبيعة
الاولى الباحثة عن الموجود المطلق قوله اللهم الا ان يعني بالطبيعة استتباع قوله
فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة والمراد بكل ما يصدر عنه افاعيل الشيء
جميع ما يصدر عنه افاعيله وظ ان جميع ما يصدر عنه افاعيل المركب انما هو مجموع صورة
التي هو بها هو فيكون في طبيعته هي كنه صورته والمراد بالشرط المشروط في الطبيعة
هو ان يكون صدور الفعل عنها على نهج واحد من غير ارادة قوله كانداب
القروح الندبة اثر الجرح الباقي على الجلد ج ندب وانداب وندوب
كذا في القاموس قوله ونقول لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء
الخ لان هذا الرجل اراد بالطبيعة معناها المشهور وهو مبدأ الذي ذكرنا
وزعم ان طبيعة كل شيء بهذا المعنى هي مادته وانها هي المقومة للجواهر اي الجزء
الاعظم الذي له مزيد دخل في تقويمها واستشهد لذلك بان السرير اذا عفن
وصار بحيث يفرخ غصنا اي مع بقاء صورته لم يفرخ سريرا بل نبت خشبا
فيعلم منه ان مبدأ التغير فيه هو مادته التي هي قطعات الخشب لا صورته
وهيأته فيكون هي ايضا الجزء الاعظم له الذي له مزيد دخل في تقويمه ولا يخفى
سخافته فان صورة السرير صورة صناعية فلذا لا يصير مبدأ التغير فيه ومادته

التي تصير مبدأ للتغيرة مما يصير مبداء باعتبار صورته التي هي الخشبية لا باعتبار مادته فلا
استشهاد فيه لكون الطبيعة هي المادة بل هو ايضا شاهد على كون الطبيعة هي الصورة هذا مع ما
نت به لان مبدأ التغير في كثير من الاجسام هو صورته والشيخ كانه لم يحمل كلامه على ما ذكرنا
بل على ان المادة هي المقومة للشيء باعتبار ان في المثال المذكور تبقى المادة بعد فساد الصورة
فما تبقى احق بان يجعل مقوما مما يفسد فلذا حكم بانه كان رأي ان الطبيعة هي المادة وكل مادة
بل المحفوظ ذاتها في كل تغير اذ المادة التي لا تحفظ ذاتها عند تغير لا تجري فيها الوجه المذكور
لا حقيتها بالتقويم وانت خبير بانه لو كان نظر الرجل الى ما ذكره فيكفي له ان يستند
ببقاء قطعات الخشب عند فساد صورة السرير وهيئاته ولا حاجة له الى التمسك بالفرض
الذي ذكره وابانته فيه للخشب دون السرير ومع هذا فيرد على قوله ولا كل مادة انه يمكن ان
يقول يكون الطبيعة هي كل مادة باعتبار احقية المادة في الجملة حيث انها قد تبقى بعد فساد
الصورة ولن لم تبق في بعض المواد اذ يكفي للاحقية ذلك فتامل **قوله** وكانه لم يفرق
بين الصور الصناعية وبين الطبيعة هذا كما اشرنا اليه ايضا واما قوله بل لم يفرق
فتوجيهه ان الصورة الصناعية عارض حقيقة وليست بصورة والكلام في احقية المادة
او الصورة فهو لم يفرق بين العارض والصورة فيه لكن ما فيه لا يصلح للاعتراض
فان العارض الذي لزم من كلام الرجل عدم فرقه بينه وبين الصورة هو صورة
صناعية فلا وجه للاعتراض على السابق ولا يصلح ايضا للترقي اذ لم يظهر من كلامه عدم فرق

بين العارض

بين العارض والصورة مطلقا حتى يكون الترقي بذلك الاعتبار بل الذي يظهر منه
ليس الا عدم فرقه بين العارض الذي هو صورة صناعية وبين الصورة فليس فيه
ما يترقى اليه بعده فتأمل **قوله** ولم يعرف ان مقوم الشيء يجب ان يكون هذا اليه بناء على
ما فهمه من ان حكم الرجل باحقية المادة باعتبار بقائها بعد عدم الشيء وتوجيهه ان ما ليس
امرا واجبا في المقوم بل الذي لا بد منه فيه هو ان لا يكون منه بد في وجود الشيء وهو حاصل
في الصورة ايضا ولما كان لقائل ان يقول ان هذا وان لم يكن واجبا فهو موجب
للاحقية دفع ذلك بقوله ويا بعينا والظاهر انه بفتح الياء وسكون العين المهملة
والياء بين النونين من غناه الامر اذا اتعبه ولكن في النسخ التي رأينا في بعضها بالعين
المهملة ولكن بتقديم الياء الثانية على النونين وفي بعضها بالياء بين النونين
ولكن بالعين المعجمة فعلى التقديرين يكون بضم الياء الاولى من الاعانة على الاول
والاغناء على الثاني وحاصله على الوجوه انه ما يعينا او يغنينا او يغنينا في الحكم بكون
الشيء احق بالمقومية لان يكون ثابتا في الاحوال التي عند وجود المقوم بالفتح ...
اذا كان وجوده لا يكفي في ان يحصل المقوم بالفعل انما الذي يعينا او يغنينا او
يغنينا في الاحقية المذكورة هو الكفاية المذكورة لظهور ان ما وجوده يكفي في
حصول الشيء ولن لم يبق بعد عدمه احق بالمقومية مما لا يكفي وان ثبت بعد عدمه ولكن
الصورة لها الكفاية المذكورة دون المادة فهي احق بها فتدبر **قوله** بل الصورة ...

مثل اولا ما لا يكفي في حصول الشيء بالفعل بالهيولى الاولى للظهور انها لا توجب وجود الشيء
بالفعل اصلا اضرب عنه او ترقى وقال بل الصورة اي بل الصورة مطلقا التي
يحصل الشيء بالفعل والمادة مطلقا لا توجب ذلك كما يظهر من تعريفها فالصورة مطلقا
احق بان يحصل مقوما **قوله** وهذا الرجل ذهب عليه ايضا لان الخشبة آه كان هذا
بعد ما ذكره سابقا من ان صورة السرير صورة صناعية ليست صورة حقيقية والاخير عليه
انها وان كانت صورة فهي مادة للسرير فكيف لا يستشهاد بها لما ذكره الرجل من حكم
المادة الا ان يحمل على المعارضة بوجه بانها وان كانت الخشبة مادة للسرير ففيها ايضا
مادة وصورة وكونها مبدأ التغير انما هو باعتبار صورتها لا مادتها فلا يصير ذلك
مثالا لترجيح المادة لكن هذا انما يتوجه على ما حملنا عليه كلام الرجل لا على ما حمله الشيخ اذ على
ما حمله يمكن مناط الاستشهاد هو بقاء المادة فيه بعد فساد الشيء بخلاف الصورة وذلك لان كون الخشبة
صورة لا يقدح فيه بل يكفي له كونها مادة للسرير وان كان لها ايضا صورة فتصور **قوله**
فان كان الذي بعضها هذا تفريع على ما حققه قبل قوله وهذا الرجل يقول ايضا اه وهو
يرشدك لما ذكرنا من ان الكلام في تصحيح تلك اللفظة لا تحقيق **فصل** في الفاظ مشتقة
من الطبيعة **قوله** فالمصور بالطبيعة اي الذي صورته الطبيعة وهو البسائط لتحققه
قوله او الذي الطبيعة كالجزء من صورته وهو المركبات ويمكن ان يحمل على الاعم من
ذلك من محل الطبيعة وهو الهيولى او الصورة الجسمية على الاحتمالين **قوله** فهو الذي له

بنفسه

في نفسه مثل هذا المبدأ اي يكون الغرض من الطبيعة حصوله فان الغرض من الطبيعة حصول الجسم
المتحرك بطباعه او الساكن بطباعه من حيث هو كذلك **قوله** واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده
بالفعل اه قيل حاصله ان ما بالطبيعة ما وجوده الشخصي او النوعي بالفعل عن الطبيعة مثال
الاول حر الحرارة او نوعها ومثال الثاني هذا الماء او نوعه فقوله بالوجه الاول اي
وجوده بالوجه الاول او قوامه بالوجه الاول فهو متعلق بالقسمين ووجه الشخص و
النوع وكذا قوامها ولئن كان واحدا بالذات الا انه لما كلا منهما منسوب الى الاول
اولا والى الشيء ثانيا فتدبر انتهى ولا يخفى انه على ما ذكره لا يظهر فرق بين ما بالطبيعة
وما بالطبع وهو كما ترى فالظاهر ان المراد بما وجوده بالفعل عن الطبيعة ان يكفي الطبيعة
في وجوده بالفعل كالبسائط وبما قوامه بالفعل عن الطبيعة ان لا يكفي الطبيعة في
ذلك بل تدخل الطبيعة فيما به قوامه بالفعل كالمركبات وقوله بالوجه الاول لا يتعلق
بالقسمين كما ذكره القائل ايضا اي يمكن كل منهما اعم من ان يكون بحسب الوجود
الاول والثاني وعلى هذا فهو اعم مما بالطبع الذي سيذكره فانه يختص بالاشخاص
والانواع الجوهرية ولا يشمل لوازمها وما بالطبع يشملها لكن على ما ذكرنا لا يظهر
فرق بينه وبين ما فيه الطبيعة الذي ذكره سابقا وكانه لا ضير فيه فان الشيخ لم يعد
ذلك من الالفاظ المصطلح بينهم بل انما ذكره في تفسير حد الشيء المنسوب الى
الطبيعة فلا ضير في ان يكون في مصطلحهم لفظ لخصوص ذلك القسم ايضا فافهم

وما قوامه الشخصي او النوعي بالفعل

قوله على ما شاء كله القصد قيل اي سواء كان على ما شاء كله القصد فانه اجمل اولا في قوله كيف
كان ثم فصل المراد بكونه على ما شاء كله القصد لكن بحيث لا يقصده الطبيعة بفعلها
اولا وبالذات فيكون لا كالمقصود الاولي لها والتشبيه انما هو لكون الطبيعة مما لا تقصد له
وقوله اولا لازما عطف على قوله على ما شاء كله القصد فانه منصوب المحل على خبرية كان
المقدر وقوله لها اي لما هو على ما شاء كله القصد من الاشخاص والانواع الجوهرية فتانيث
الضمير باعتبار تاويل المرجع بالاشخاص والانواع والمراد بكونه لازما له لم يكن
مقصودا ثانيا وبالعرض للطبيعة فلا يكون في تقسيمه الى اللازم والحادث اي الخارج
هذا غاية توجيه هذه العبارة انتهى ويمكن ان يكون قول الشيخ كيف كان تعميما بحسب
الوجه الاول والثاني كما ذكره سابقا او يكون تعميما في اللازم اي سواء كان لازما لها
لنفسها او بسبب غريب او بعد طبيعة قابل كما ذكره في الخارج عن مقتضاها
وعلى هذا يندفع ايضا اشكال تقسيم اللازم الى اللازم والحادث اذ يكون اللازم
الثاني على اللازم لنفسها والحادث على ما لا يكون كذلك وهو كما في كون الحادث
ايضا لازما بالمعنى الاعم الذي ذكرنا قوله ربما كان بسبب غريب كالحركات
والسكونات القسرية فان الفاعل فيها انما هو الطبيعة لكن باعداد امر غريب
والفرق بينها وبين فعل الاصبع الزائدة لان الفاعلية في الثاني ليست باعداد
من آخر بل لذاتها فان مقتضى الطبيعة افادة صورة الاصبع على كل ما هو قابل لها و

الخروج

الخروج عن مقتضى الطبيعة فيه انما هو للنقص في المادة القابلة لفعلها وهو سوء استعدادها
حيث صارت مستعدة بسبب امر عرض لها لما لا حاجة اليه بخلاف الاول فان
الخروج عن مقتضى الطبيعة فيه ليس لامر عرض للمادة القابلة لفعلها بل لامر عرض
في الطبيعة الفاعلة كذا قيل ولا يذهب عليك لكن كون الفاعل في جميع الحركات
والسكونات القسرية هو الطبيعة كما يفهم من كلامه غير ظاهر بل الظاهر في كثير منها سيما
السكونات ان الفاعل هو القاسر نعم في بعضها كحركة السهم المرمي و
كذا الحجر المرمي الى فوق التحقيق ان الفاعل فيه هو طبيعة المقسور لا القاسر
والا لزم من انعدامه انعدامها واما فيما حركة القاسر بيده مثلا بحيث انه
لو رفع يده عنه زال حركته وكذا فيما اسكنه كذلك فالظاهر ان الفاعل هو القاسر
لا الطبيعة كما ذكرنا في تعريف الطبيعة عند الكلام على صاحب المحاكمات
وكيف كان فكلام الشيخ ههنا لا يحتاج الى هذا التحقيق فانه لم يذكر الا ان
الخارج عن مقتضاها ربما كان بسبب غريب وهو اعم من ان يكون ذلك
السبب فاعلا او يكون معدا لاقتضاء الطبيعة له قدر قوله وكلاهما لا وجود لهما
في الاعيان كانه لم يرد بالطبيعة الكلية على احد الوجهين الطبيعة المطلقة لنوع
خاص او مطلق الطبيعة لاي نوع كان اذ ح لا يصح الحكم بنفي وجودهما
في الاعيان اذ الكلي الطبيعي موجود عند الشيخ في ضمن الافراد فلا يصح الحكم بنفي

وجوه الاول وان امكن صحة الحكم به في الثاني بناء على ان كمين مطلق الطبيعة عرضيا للطبايع لا
ذاتيا لها واذا كان عرضيا طاريا وجودها بوجود الافراد الا وجود العرض فكمين
المراد نفي وجودها بالذات ولو قيل ان الوجود للعرض وجود مجاز الكان قوله
المحقق الدواني فالامر اظهر بل اراد به ما ظنه البعضان اللذان ذكرهما وكان ظن البعض
الاول انها قوة شخصية او كلية قائمة بنفسها يمكن مبدأ نقض التدبير الواجب
في استحفاظ نوع او في استحفاظ الكل بل يمكن سارية في جميع افراد ذلك النوع او
في جميع افراد الكل اي مدبرة لها وكان مذهب البعض الثاني انها في ابتداء
وجودها كانت كك اي واحدة شخصية او كلية قائمة بنفسها واحدة ثم انقسمت
بانقسام الكل اي كل افراد نوع في الاول وكل افراد الكل في الثاني وعلى هذا
فغرض الشيخ نفي وجودهما على ما ذكراه لا نفي وجودهما مطلقا حتى ينافي مذهبه فتدبر
قوله ذوات قائمة ظاهر القيام بنفسها يمكن مذهب البعضين ذلك كما ذكرنا
قوله فانه لا وجود اللقوى المتعلقة التي في القوابل ظاهره ايضا لا ن مذهب كل من
البعضين انها قائمة بنفسها فلذا حمل السارية في كلام البعض الاول على المدبرة
اذ لو حملت على ظاهرها اي كونها حالة في الجميع وقيل ان مذهبه انها بكليتها او
شخصيتها حالة في الجميع فهو ايضا ولئن كان كذلك ايضا لكن ليس في كلام الشيخ
اشارة الى فساده اذ وجه ذلك ان وجود الكل بكليته في الاعيان

غير معقول

غير معقول او لان وجود شخص في محال متعددة مما لا يعقل وليس في كلام الشيخ اثر منهما
وما ذكره من انه لا وجود اللقوى المتعلقة في القوابل لا يصلح ردا عليه فانه ايضا
قائل به نعم البعض الثاني يقول بوجودها قائمة بنفسها في الابتداء ثم انقسمت
فكلام الشيخ يصير مختصا بالرد عليه فتدبر **قوله** ولا يقوم المنسوبات مجردة
بانفسها ظاهره ايضا يمكن مذهب كل من البعضين كونها مجردة بانفسها فيجب
حمل السارية على ما حملنا كما تقدم **قوله** وتبين لك تحقيق ذلك كله في غير هذه الصناعة
كان تحقيقه في قاطيغورياس الباحث عن المقولات العشرة **قوله** بل على انها امر
معقول عند الاوايل فيكون عبارة عن علم يمكن التدبير الواجب في استحفاظ
النوع او الكل كذا نقع على ذلك الوجه **قوله** او على انها طبيعة جرم اول اي
طبيعة تقتضي تدبير نظام النوع او الكل على الوجه الواجب في استحفاظ النوع والكل **قوله**
ولا يمكن البتة طبيعة واحدة لماهية سارية فانه على الاول لا يمكن طبيعة لماهية اصلا
وعلى الثاني فهي وان كانت طبيعة لماهية هي جرم الفلك فليست طبيعة لماهية
سارية كما ظنه البعضان وفي بعض النسخ واحدة المهية سارية وهو ايضا
يؤول الى ما ذكرنا **فصل** في كيفية تحقيق العلم الطبيعي وشاركاته **قوله**
تصير الهندسة جزئية بوجه تحت العلم الطبيعي قيل لكون العلم جزئيا بالنسبة الى
علم آخر يمكن موضوعه نوعا من موضوع ذلك العلم او عرضا ذاتيا له وبالجملة

ما يبين اثباته في ذلك العلم فجزئيته اما هي باعتبار كون موضوعه جزئيا من موضوعه لصدقه
عليه اما صدق الذاتي او العرضي وقد يكون بكونه جزءا منه اذا كانت عدة امور صارت
بالاشتراك في جهة واحدة موضوعا لا باعتبار كون هذا العلم جزءا من ذلك
العلم اي كون مسائله بعضا من مسائله فان مسئلة العلم الجزئي لا تكون مسئلة
في العلم الكلي الا بعرض ولا بالعكس الا بالخط او جزئيا منه وهو ظ والمقدار المطلق
وان كان من العوارض الذاتية للجسم الا ان عروضه ليس من حيث هو طبيعي اذ ليس
للجسم في الخارج طبيعة مطلقة واحدة يكون اقتضائها الطبيعة المقدار المط وان كانت
خصوصيات المقادير انما يعرض باعتبار خصوصيات الطبايع وموضوع الطبيعي انما
هو الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة فاثبات المقدار المطلق لا يكن ان يكون
مسئلة في الطبيعي فليس العلم الذي موضوعه المقدار المط جزئيا بالقياس الى
الطبيعي حقيقة وعلى الاطلاق بل بوجه وهو مجرد كون المقدار من العوارض الذاتية
لموضوع الطبيعي اعني الجسم الطبيعي لا من حيث انه طبيعي فتدبر انتهى ولا يخفى
ان الجسم الطبيعي الذي هو موضوع علم الطبيعي عبارة عن الجسم الذي
هو موضوع الطبيعة ولم يؤخذ فيه كونه موضوعا لها ولكن كان كذلك في الواقع
الا ترى انهم عرفوه بما له الامتدادات الثلثة ولم يأخذوا فيه كونه محل
طبيعة بل قد سبق من الشيخ في الفصل الاول من هذه المقالة ان موضوعه هو الجسم المحسوس

ولم يتعرض

ولم يتعرض لقيد الطبيعي اصلا فالجسم المحسوس عبارة عن الجسم الذي هو موضوع الطبيعة
ما في الواقع لكنه لم يعتبر ذلك في مفهومه فالاظهر ان يقال ان ابهام الشيخ قوله بوجه ما باعتبار ان
موضوع الطبيعي ليس الجسم على الاطلاق بل من جهة ما هو واقع في التغير كما صرح به
الشيخ في الفصل المذكور وظ ان المقدار المطلق لا يعرض الجسم من تلك الجهة فهو
ليس من عوارض موضوع الطبيعي حقيقة بل بوجه ما من حيث انه من عوارض ذات الجسم
الذي هو موضوع الطبيعي ولئن لم يكن من عوارضه بتلك الجهة التي هو موضوع بتلك الجهة
فافهم قوله لكن الهندسة الصرفة اي التي لم تخلط بالطبيعي اصلا لا تشارك الطبيعي
في المسايل لان الطبيعي يبحث عن الاعراض اللاحقة للجسم من حيث التغير والهندسة
الصرفة يبحث عن الاعراض اللاحقة للمقدار من حيث هو لا من حيث التغير فلا يشتركان
في المسايل قوله فهو ابعد من هذه المشاركة لان موضوعه العدد وهو وان كان قد
يعرض الجسم لكنه ليس من الاعراض الذاتية له اذ لا يعرض الجسم الواحد ولا اختصاص له
بالجسم لعروضه للمجردات ايضا وكونه اشد بساطة باعتبار ما ذكره الشيخ
في البرهان انه لا يفتقر الى اصول موضوعة من علم آخر وانما يحتاج برهنيه على الاوليات
فقط بخلاف الهندسة لافتقارها الى اصول موضوعة فافهم قوله بل ههنا علوم
اخرى اي الهندسة ليست جزئيا للطبيعي حقيقة ولا يناسبه مناسبة تامة و
الحساب ابعد منها في ذلك بل ههنا علوم اخرى تكون تحت تلك الثلثة وتلك العلوم

اشد مناسبة للطبيعي ومع ذلك ليست جزئية منه والثاني ان يكون علم تحت علم آخر بان يكون

موضوعه اخص من موضوع ذلك بان يكون صنفا منه او نوعا منه او عرضا ذاتيا لبعض انواعه

وينظر من كلام الشيخ في البرهان في فصل في اختلاف العلوم واشتراكها انه على التقديرين

الاخيرين لا بد ان لا يكون النظر فيه من حيث انه نوع منه او عرض ذاتي لبعض انواعه

مطلقا من غير اعتبار خصوصية اخرى معه والا لكان البحث عن الاخص جزءا من علم الاعم لا علما آخر

تحته بل يكون من حيث يلحقه خصوصية اخرى فنظر فيما يلحقه باعتبار خصوص تلك الخصوصية فانه

قال في الفصل المذكور في اقسام الموضوعات المختصة التي العلم بها ليس جزءا من العلم

بالموضوع الاعم بل هو علم تحت ذلك العلم اربعة احدها ان يكون الشيء الذي جار

اخص عرضا من الاعراض الذاتية بعينها فينظر في اللواحق التي تلحق الموضوع المخصص

من جهة ما اقترن به ذلك العارض فقط كالطب الذي هو تحت العلم الطبيعي فان الطب

ينظر في بدن الانسان وجزء من العلم الطبيعي ايضا ينظر في بدن الانسان لكن الناظر

الطبيعي فيه ينظر على الاطلاق ويبحث عن عوارضه الذاتية على الاطلاق التي تعرض لها

من حيث هو انسان لا من حيث شرط يقترن به واما الطب فينظر فيه من حيث يصح

ويمرض فقط ويبحث عن عوارضه التي تلزم من هذه الجهة وثانيها ان يكون الشيء الذي جار

اخص من الاعم عرضا غريبا ليس ذاتيا ولكنه مع حيثية في ذات الموضوع

لا نسبة مجردة وقد اخذ الموضوع مع ذلك العارض الغريب شيئا واحدا ونظر

في العوارض

وموضوع التفسير تخصيصه بكون التحصيل على النحو المذكور لا بكل محمول عليه

صح

واما على التقدير الاول وهو ان يكون الاخص صنفا من الاعم فالبحث عنه مطلقا علم آخر تحت علم الاعم وليس جزءا منه كما صرح به الشيخ في الفصل المذكور قبل ما نقلنا عنه منه دام ظله

في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران ذلك العارض الغريب به مثل النظر في

الاكر المتحركة تحت النظر في المجسمات او الهندسة وثالثها ان يكون الشيء الذي

صار اخص من الاعم عارضا غريبا وليس هيئة في ذاته ولكن نسبة مجردة وقد

اخذ مع تلك النسبة به مثل ~~النظر في المناظر~~ شيئا واحدا ونظر في العوارض الذاتية

التي تعرض له من جهة اقتران تلك النسبة به مثل النظر في المناظر فانه اخذ الخطوط

مقترنة بالبصر فوضع ذلك موضوعا وينظر في لواحقها الذاتية وهي لذلك

ليست من الهندسة بل تحت الهندسة وفي الاقسام الثلثة يشترك في ان الشيء

المقرون به العارض الموصوف من افراد الموضوع للعلم الاعلى ويحمل موضوع الاعلى

عليه وعلى غيره ورابعها ان لا يكون الاخص ~~يحمل عليه وعلى غيره ورابعها ان لا يكون الاخص~~

يحمل عليه الاعم بل يكون عارضا شيئا من انواعه كالنغم اذا قيست الى موضوع

الطبيعي فانها من جملة عوارض تعرض لبعض انواع موضوع الطبيعي ومع ذلك فقد اخذت

النغم في علم الموسيقي من حيث قد اقترن بها امر غريب عنها ومن جنسها وهو العدد

فيطلب لواحقها من جهة اقتران ذلك الغريب بها لا من جهة ذاتها وذلك

كالاتفاق والاختلاف المطلوب في النغم فمثل هذا يجب ان يوضع لا تحت

العلم الذي موضوعه من جملة افراد موضوعه بل تحت العلم الذي منه اقترن به

ذلك مثل وضعنا الموسيقي تحت علم الحساب وانما قلنا لا من جهة ذاتها لان النظر في

النغم من جهة ذاتها نظر في عوارض موضوع العلم الاعم او عوارض انواعه و
ذلك جزء من العلم الطبيعي لا علم تحته والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني الذي مثل
الاكر المتحركة لان في القسم الثاني ليس ذلك العلم موضوعا تحت العلم الناظر في
ذلك العارض المقرون به بل تحت العلم الناظر في العام لموضوعه فان علم الاكر المتحركة
ليس تحت الطبيعي بل تحت الهندسة واما هذا فهو موضوع تحت العلم الناظر
في العارض المقرون به لان الموسيقى ليس تحت العلم الطبيعي بل تحت الحساب اشهر و
بالجملة عليك بطرح لان قول الشيخ بل ههنا علوم اخرى تحتها اراد به انها تحتها بالتوزيع
لان كلا منها تحت كل من الثلثة او اراد به انها تحت كل منها بحسب الحقيقة ولكن
اصطلحوا على جعل بعض منها تحت خصوص بعض منها دون بعض فتدبر ثم
ان فيما نقلنا عن البرهان كدرا فان ظاهره لان في القسم الاول الذي ذكره موضوع
الاسفل هو موضوع الاعلى مخصصا بعرض من الاعراض الذاتية له وليس كذلك بل
هو نوع منه مخصصا بعرض من الاعراض الذاتية لذلك النوع ولذا صار تحت
العلم الاعلى لا جزءه اذ لو كان هو موضوع الاعلى بالتخصيص المذكور لكان من العلم الاعلى
اذ العارض للشيء بواسطة عرض ذاتي له ايضا من الاعراض الذاتية له فيجوز البحث
عنه في العلم الذي موضوعه ذلك الشيء فيكون البحث عنه جزءا من ذلك
العلم و هذا بخلاف ما يعرض لنوعه ولئن كان بواسطة عرض ذاتي له فانه عارض

لذلك الشيء

علم ... رفع ... موضوع ذلك العلم
ولو كان موضوعا تحت العلم الناظر في عارضه فينبغي
ان يجعل تحت الطبيعي لان النظر في عارضه و
هو الحركة في الطبيعي

لذلك الشيء بواسطة امر اخص فيكون عرضا غريبا له فالبحث عنه لا يكون في ذلك
العلم بل في علم اخر تحته وههنا بحث وهو انه اذا لم يجعل العارض بواسطة
امر اخص من الاعراض الذاتية كما هو المشهور فلا يصح قول الشيخ وجزء من
علم الطبيعي الى قوله واما الطب اذ النظر في العوارض الذاتية للانسان على الاطلاق
لا يصح ان يجعل جزءا من الطبيعي الباحث عن مطلق الجسم لانها عوارض لموضوع
الطبيعي بواسطة امر اخص وهي ليست من الاعراض الذاتية فهو ايضا مثل
الطب في انه لا يصلح ان يجعل جزءا من الطبيعي ولم يجعل العارض بواسطة الاخص
اذا كان مساويا لذلك الشيء من الاعراض الذاتية كما يظهر من كلام الشيخ فيصح
جعل الطب ايضا جزءا من الطبيعي اذ العارض للانسان بواسطة عرض ذاتي له كالصحة
الصحة والمرض عرض ذاتي للانسان فان جعل البحث عن اعراضه الذاتية جزءا
من الطبيعي فيجعل البحث عن الانسان من تلك الحيثية ايضا جزءا منه ولا فيجعل المنطق فيه
وجعله علما تحته ويمكن دفعه بان النقل لمن بنا كلامهم في هذا الباب على الاستحسان
والاخذ بالاليق والاولى فكانهم استحسنوا ما يظهر من كلام الشيخ في البرهان
قبل ما نقلناه عنه وهو ان يجعل البحث عما يعرض لنوع الشيء مطلقا باعتبار
فصل المنوع جزءا من العلم الباحث عن ذلك الشيء فان الفصل المنوع
من الاعراض الذاتية لذلك الشيء فما يلحقه من تلك الحيثية ايضا مطلقا الا حسن

لم

لئن يحمل من الاعراض الذاتية له ويبحث عنه في علمه وهذا بخلاف ما يلحق لنوعه بواسطة
خصوصية اخرى لئن كانت عرضا ذاتيا له فان تلك المناسبة فيه اضعف فلا يبعد
في ان يستحسنوا فيه ان يجعل البحث عنه علما اخر تحته لا جزءا منه وقد يتعسف في الحكم
ان يناسب جعله جزءا او علما اخر تحته في مثل هذه العلوم على نظر الباحث وقصده فيه فكان
قصده البحث عن احوال الاعم مطلقا وتعرض لاحوال جميع انواعه ولم ينظر في احوال
كل نوع جزءا من ذلك العلم ولئن كان غرضه البحث عن احوال خصوص نوع من الاعم
مطلقا اما من جهة خاصة ولم يتعرض في علمه لساير الانواع او لاحوال ذلك النوع ايضا
من جهات اخرى فعلمه تحت العلم الذي موضوعه الاعم لا جزء منه فتدبر وذكر
والدي العلامة طاب ثراه في حواشي الاشارات ان الظاهر الخاص الذي يكون له احوال
ومباحث كثيرة بالمطلق او بالمقيد بالقيد بحيث يصلح ان يجعل علما براسه يفردونه من
العام ويجعلون البحث عن احواله علما على حدة والذي ليس كذلك يدرجونه في العام
سواء كان العام ذاتيا له او غير ذاتي وسواء كان تخصيصه بمنوع اولا وانه من الامور
الاستحسانية لا العقلية فلا يبعد في ان يجعلوا اسقاط الجزئية والرغبة ذكرنا
كيف ولو كان الامر كما حققه الشيخ واضرابه ولم يتخلف في مادة اصلا لكان بناؤه ايضا
على اصطلاح وتواضع واستحسان اذ ظاهر ان هذا ايضا ليس امرا لازما عقليا اذ
ليس بحيث في العقل ان يجعل البحث عن نوع موضوع العلم ومن قيد من اجزاء العلم

وعن الخاص

وعن الخاص الذي لا يكون نوعا له او يكون نوعا لكن معه القيد عرضي من نوعه وهو ظاهر واذا
كان سبب الاعراض لا جزء على الاستحسان ظنيين ولا على ما ذكرنا فيكون بطروا د
لا يحتاج الى التجشم زايد فتدبر انتهى وانت خبير بانه يشكل اطراد ما افاده
بان بعض ما جعلوه جزءا الاعم ايضا له احوال كثيرة يصلح لان يجعل علما منفردا كعلم
الحيوان من الطبيعي الالهي يشترط مع ذلك ان يكن لهم اهتمام زايد بمعرفة
احواله لمزيد الفوايد فيه فاستحسنوا فيه ان يجعل علما على حدة بخلاف ما لم يكن لهم فيه
ذلك الاهتمام لقلة فوايده ومنافعه فادرجوه في علم الاعم ولئن كثر احواله
كعلم الحيوان واما مباحث الواجب التي جعلوها جزءا من الالهي مع مزيد الاهتمام
بها فلكونه باعتبار ان ما ذكروه منها فيه ليس له قدر زايد جدا وكان ذلك العلم
اشرف العلوم باعتبار انه يثبت وجود الواجب تعالى والمبادي العالية فاستحسنوا
ان يدرجوا فيه ساير المباحث الشريفة العالية التي تتعلق بالمبدا والمعاد فتدبر
ثم ان الشيخ ذكر في الفصل المذكور من البرهان ان ما فصله ان هو فيما اذا كان عموم
الاعم عموم الذاتي واما الذي عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون
العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه لانها ليست في انيتها له على حد الذاتي
فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان يكون العلوم الجزئية ليست
اجزاء منه ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم

اراد بوجوه الذاتي ان يكون مقوما وجزءا لما هو ذاتي له كما
تمام ذاته وحقيقته كما في الحيوان الناطق فانه للانسان و
قوله فلا العام يؤخذ في حد الخاص اشارة الى نفي ذاتية الاعم
الاول قوله ولا بالعكس اشارة الى نفي ذاتية بالوجه الثاني
وكانه اراد نفي الذاتية من الجانبين فالاول اشارة
الى نفي ذاتية العام للخاص والثاني الى نفي ذاتية
الخاص للعام فافهم منه مد ظله العالي

تحت العلم الناظر فيها ولك المناقشة في تعليله بما ذكر اذ عدم كونها ذاتية لا يوجب نفي
الجزئية بل هو كالمصادرة ثم لا يجوز ان يقال قياسا على ما ثبت في العام الحسي لم النظر في
علم الاخص لم كان نظرا في قسم من اقسام ذلك العام من حيث هو مع قيد خاص منضم
اخرى معه فهو من العلم الاعم والا فهو علم اخر تحته الا ان مبنى ذلك على
الاصطلاح والاستحسان وح فالامر فيه سهل ولا يخفى انه على ما ذكرنا من الوجه الظ
في بناء الكلية والجزئية يجري ذلك في العام الوصفي ايض بان يقال لم فرض ان البحث
ان كان هو البحث عن جميع اقسام ذلك الوصف وتعرض لجميع ذلك فالبحث عن
كل قسم جزء من ذلك العلم ولئن كان غرضه البحث عن خصوص قسم منه فهو علم
اخر تحته وليس جزءا منه هذا ثم لا يخفى انه يرد على ما ذكره الشيخ انه يبحث في الالهي
عن احوال الواجب تعالى ويجعل من اجزائه مع ان موضوعه هو الموجود المطلق ليس ذاتيا له
فان قيل يمكن ارجاع مباحث الواجب الى ان الموجود المطلق منقسم الى واجب وممكن
من احواله كذا وكذا قلت يمكن البحث عن احوال الموجود المطلق الذي هو موضوعه بمثل
هذا التاويل في احوال سائر الموجودات فلا وجه لتخصيص ذلك باحوال الواجب
وجعلها جزءا من الالهي وجعل بعض احوال اخرى مثلها علما منفردا او يمكن ان يقال
ان الواجب تعالى لما كان قسما اوليا للموجود المطلق فاستحسنوا فيه ذكر احواله الخاصة
في علمه بالتاويل المذكور لما ذكرنا من النكتة في تتميم الضابط الذي نقلنا عن والد طاب

ثراه بخلاف

ثراه بخلاف احوال سائر الموجودات التي جعلوها موضوعات العلوم فانها من قبيل القسم
ما استحسنوا فيها ان يكتفى باثبات وجودها ولئن تعرضوا لاحوال كل منها تعلق غرض
على علما منفردا لكن يبقى هاهنا انه لا حاجة الى التزام ما حققه الشيخ وارتكاب التاويل
المذكور بل يمكن ان يقال انهم لا يجعلون احوال افراد الاعم اذا كان عرضيا
جزءا من علمه الا لنكتة خاصة مثل ما ذكرنا في احوال الواجب ويمكن حمل كلام
الشيخ ايض عليه فتامل **قوله** وعلم الاكر المتحركة انما كان ذلك بعينه باعتبار انه
لا يستعمل فيه المقدمات الطبيعية اصلا كما صرح به الشيخ بخلاف سائر تلك العلوم
لافتقارها الى مقدمات طبيعية وهندسية اجابه ايض كما فصله الشيخ
قوله والحركة شديدة المناسبة للمقادير اشارة الى ان موضوع علمها كانه مقدار
خاص فالعارض الذي اعتبر اقترانه به ايض شديدة المناسبة بالمقادير فلذا وضع
تحت الهندسة الباحثة عن المقدار بجنسه **قوله** واما علم الموسيقى فموضوعه
النغم والازمنة النغم هي الصوت والمراد بالنغم قطعات صوت او
افراد الصوت والمراد بالازمنة هو الازمنة التي هي مقادير قطعات نغمة و
واصلها **قوله** وكلها ينظر في الاشياء التي لها اي في الاحوال التي لها اي لموضوعاتها
او في الاشياء التي لها اي موضوعات لها وقوله من حيث هي اي ذوات كم
على الاول متعلق بالضمير في لها وعلى الثاني بالاشياء والمراد من ذوات الكم ما يعتبر كونه

من اقسام الكم كما في المناظر او موضوع الكم كما في الموسيقى وقد قيل ان المراد بالافتقار
الى المادة في تقسيم الحكمة الافتقار الى المادة المخصوصة فيمكن ان يحمل ذوات الكم عليها
على ظاهره وهو الشغ ولكن باعتبار المادة المطلقة فيها لا المادة المخصوصة ويحمل قوله سابقا
وعلم المناظر ايضا موضوعه مقادير ما على ان يجعل الموضوع المقادير باعتبار عدم
الافتقار الى المادة المخصوصة وان اعتبر معها المادة المطلقة فافهم وقوله التي لا تفتقر
عروضها للكم الى اشارة الى ان الاحوال المبحوث عنها في القسمين ليست هي الاحوال
التي يبحث عنها في الطبيعي وهي التي توجب تصور عروضها للكم ان يحملها كما في جسم
طبيعي فيه مبدأ الحركة والسكون فلا يشارك الطبيعي لا في الموضوع ولا في المحمول
هذه من العبارات التي توهم ان المعتبر في تقسيم الحكمة هو حال المحمولات لا
الموضوع وان الاعتبار بالمادة المخصوصة لا المطلقة فلا تغفل **قوله** فموضوعه اعظم
اجزاء موضوع علم الطبيعي وهو البسائط العلوية والسفلية ولا يخفى ان لفظ الاجزاء يشعر
بان موضوع الطبيعي هو الاجسام الطبيعية من حيث اشتراكها في طبيعة الجسم الطبيعي لا الجسم
المطلق كما هو المعروف بينهم والا لكان الكل الجزئيات وكانت البحث فيها
ثم انه يشكل هذا بان موضوعه اذا كان اعظم اجزاء موضوع علم الطبيعي فينبغي ان
يكون جزءا من الطبيعي او علما تحته ولا يصح جعله من الرياضيات الباحثة عما
لا تفتقر الى المادة في التعقل وان افتقر اليها في الوجود والجواب ان موضوعه و

لن كان

وان كان البسائط العلوية والسفلية التي هي اعظم اجزاء موضوع علم الطبيعي
لكن يبحثهم عن عوارض مقاديرها من حيث هي على الاوضاع التي تشاهد فيها والتعبير عنها
بالافلاك او الارض مثلا لتعيين تلك المقادير وتخصيصها لا لان لخصوص تلك المواد
او عموم المادة دخلا في عروض تلك العوارض وتلك المقادير لا تفتقر الى المادة في
التعقل بل في الوجود فقط فيكون البحث عن احوالها من الرياضي هذا والفاضل الباغنوي في
حواشي الاشارات نقل عن الاكثر المشهور على تقسيم الحكمة الى الاقسام الثلثة وهو ان
المراد بالافتقار الى المادة في التعقل ان كان الافتقار الى المادة المخصوصة كما يشعر به كلامهم
فيشكل في المسائل المذكورة في الطبيعي الباحثة عن الاحوال المشتركة بين الاجسام العنصرية
والفلكية كقولهم كل جسم له مكان طبيعي وقولهم كل جسم له شكل طبيعي وان كان
المراد الافتقار الى المادة في الجملة فيدخل الهيئة في الطبيعي لانه يبحث فيها عن البسائط
العلوية والسفلية وهي اجسام طبيعية يفتقر تعقلها الى تعقل المادة التي هي جزؤها
واجاب اولا بان يختار الشق ويقال انه لا يبحث في الهيئة الا عن البسائط العنصرية
والفلكية ولا يبحث فيها عن الاجسام المركبة اصلا فالمحمول الاخص فيها انما يعرض
الاجسام البسيطة من حيث انها اجسام بسيطة لا من حيث انها اجسام طبيعية مطلقا
قال ولكن بما ذكرنا وان خرج تلك المسائل عن الهيئة عن الطبيعي لكن لا يدخل في تعريف
الهيئة فالصواب ان يقال ان التقسيم للحكمة الى ما ذكرنا على عدم اعتبار

الهيئة المجسمة الباحثة عن احوال البسائط العلوية والسفلية بل الهيئية عنه في الاعتبار
هو ما يبحث فيه عن الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط وشيء من ذلك لا يفتقر الى
المادة في الوجود العقلي وافتقر اليها في الوجود الخارجي والحاصل ان الهيئة المجسمة ايما هي
من مبدعات المتاخرين وبناء القسمة على اعتبار العقل اما ايراد الافتقار الى المادة
وعدمه باعتبار كيفية البحث لا ذات الموضوع كما اشار اليه صاحب المحاكمات ونقلناه
عن الشفاء والبحث عن الاجسام البسيطة في الهيئة ليس من حيث المادة واما يتوقف
عليها في التعقل فقط ويمكن اختيار ان المراد المادة المخصوصة كما يعينهم من الشفاء وكلي
مثل قولهم كل جسم له مكان طبيعي حال ان النار مكانه كذا والماء مكانه كذا الى غير
ذلك فكان هذا القضية متجزية المسائل طبيعية اشهر ولا يخفى انه على ما حققنا يندفع
السؤال المذكور ولا حاجة في دفعه الى ما تجاهم من الوجوه في ذيل قوله فالصواب ان يقع
لان الاول خلاف ما صرح به الشيخ من ان موضوع الهيئة من اجزاء موضوع علم الطبيعي
والثاني خلاف ما يتبادر من كلامهم فان الاعتبار في التقسيم المذكور بحال الموضوع
لا المحمولات مع معاضدة ذلك بالاعتبار ايضا فان باب من محمولات
العلوم غير مضبوط اذ كثيرا ما يبحث في الطبيعي مثلا عن احوال لا يفتقر الى المادة لا في الوجود
ولا في التعقل وكذا في الرياضي وما استشهد به من كلام الشيخ في الفصل الثاني والالهيات
يمكن توجيهه بوجه ينطبق على اعتبار حال الموضوع كما افاده والدي طاب ثراه في حواشيه

على حواشي

على حواشي الاشارات وما استشهد له بكلام الشيخ ايضا واما الثالث فهو وان كان ظ
كلام الشيخ ايضا في فصل تقسيم العلوم ففيه ايضا تعسف فان كلامهم كالصريح في ان
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي المطلق لا الاجسام المخصوصة وكثير من مسائلهم يشهد
بذلك والثالث وبني فيها على التوجيه الذي ذكره تعسف جدا فتدبر **قوله** فهذا العلم كانه
ممتزج من طبيعي ومن تعليمي الى قوله وكان هذا موقع لذلك المجرد في مادة معينة كان
حاصله ما ذكرنا ان اصل موضوعهم هو المقدار المخصوص لكنهم لم يعتبروا ذلك
في مادة مخصوصة وجعلوه موضوع مسائلهم لتعين ذلك المقدار وتميزه لا لاجل خلية
لاعتبار تلك المادة في ثبوت محمولاتها فافهم **قوله** لكن المقدمات
المبرهن بها الخ قال الفاضل الباغنوي في حواشي الاشارات بعد ما نقلنا عنه من الوجوه
لدفع السؤال المشهور على تقسيم الحكمة بتمامه ثم قالوا استدارة الارض
ان اثبتت بالبرهان اللمي كان من الطبيعي وان اثبتت بالبرهان الاني كان من الرياضي
ولعل الوجه في ذلك ان في الاول يلاحظ الجسم من حيث كونه ذات طبيعة
بسيطة بخلاف الثاني وهو يرجع الى ملاحظة المادة من حيث كونها محل الصورة البسيطة
فيهما يلاحظ جانب المادة مطلقا او مخصوصا لكونها محل الصورة البسيطة بخلاف
ما في الهيئة فتامل وقال والدي طاب ثراه لعله يفهم من بعض عباراتهم ان مرادهم
من كون الافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث على ما ذكره المحشي ليس هو ان يكون

المحمول مفتقرا الى المادة بحسب الوجود بيان كرية الشمس مثلا او غير مفتقر اليها ان يكون
الاستدلال على المسئلة ملحوظا فيه جهة المادة او لا وعلى هذا الاشكال فانهم اشهر ولا يخفى
ان ما نقله ذلك الفاضل لئن كان ناظرا الى هذا الكلام من الشيخ او تلميذه بعاده
ما نقله من ان الطبيعي يستدل بمقدمات طبيعية ماخوذة من علمه والتعليمي بمقدمات رصدية
مناظرية او هندسية على ما هو المناسب لنظر كل منهما وهذا مما لا يحتاج الى جواب
وما نقله والدي طاب ثراه ايضا لئن كان ناظرا الى مثل هذه العبارة فلا يفيد ما ذكره
بل انما يفيد ان كيفية بحث الطبيعي على هذا الوجه والتعليمي على ذلك النحو ولا يلزم منه
ان الحكم بمجرد كيفية البحث كونه طبيعيا او تعليميا فافهم قوله لم يكن فصل الكسوف
القمري بالليالي اي فصل من جرم القمر مما انكسف منه اذا انكسف بعضه فان
كونه على الشكل الهلالي انما هو لاستدارة طرف المنكسف منه وهي تدل على ان الفصل
المشترك بين المستضئ من الارض وبين ما ينبعث منه الظل دايرة وهي موقوف
على استدارة الارض فلو لم تكن الارض مستديرة لم يكن فصل الكسوف القمري
بالليالي كذا قيل قوله ما يجده عليه حال الكواكب في شروقها وغروبها بيان
ذلك على ما قرره في التذكرة المحقق الطوسي طاب ثراه وشرحه الفاضل الخفري
ان تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين
دل على استدارة الارض فيما بين الخافقين استدارة حسية اذ لو كانت مستوية

فيما بينهما

فيما بينهما لكان الطلوع على الجميع والغروب عنهم دفعة واحدة ولو كانت مقعرة
لانعكس الامر فيها وانما علم ذلك التقدم بارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات
وغيرها مما يشابهها في كونها في وقت واحد فان وسط الخسوف اي وقت
مقاطعة النيرين انما يكون في آن واحد وهو يختلف بالنسبة الى ساعات الليل
فلو كانت للمغربيين بعد ساعتين مستويتين من اول الليل كانت للمشرقيين
بعد ثلث ساعات اذا كان المسكنان عديمي العرض وبينهما الف ميل فهذا
يدل على ان الارض في الامتداد الطولي اي الامتداد الواقع بين الشرق والغرب
محدبة واما ان تحدبها تحدب كري فلانضباط ازدياد ذلك التقدم ونقصانه
بحسب بعد المسافة وقربها على ما فصلوا واما تحدبها بحسب الامتداد العرضي اي
ما بين الشمال والجنوب فلازدياد ارتفاع القطب الشمالي والكواكب الشمالية
وازدياد انحطاط القطب الجنوبي والكواكب الجنوبية للواغلين في الشمال وبالعكس
للواغلين في الجنوب على نسبة وغولها بحيث اذا كان الوغول بقدر درجة
من دور الارض كان الارتفاع والانحطاط ايضا درجة واذا كان الوغول
بقدر درجتين كان الارتفاع والانحطاط ايضا درجتين وهكذا يزداد كل
من الارتفاع والانحطاط بحسب ازدياد الوغول فهذا يدل على تحدب الارض في
العرض تحدبا كريا فانها لو كانت مستوية في هذا الامتداد لم يزداد بالوغول

ارتفاع ولا انحطاط ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فيها على كثير ومن ثمة تقدم الطلوع
والغروب ولو لم يكن محدبا بها تحدبا كريا لم ينضبط ذلك قالوا وترك الاختلافين
اي الاختلاف بالتقدم والتاخر والاختلاف في الارتفاع والانحطاط المذكورين
للسايرين على سمت بين السمتين اي بين امتدادي الخافقين وامتداد الشمول
والجنوب وما بينهما سموت اربعة سمتان كل منهما بين المشرق واحد من الشمال و
الجنوب وآخران كل واحد منهما بين المغرب واحدهما يدل على تحدب الارض في
هذه السموت ايضا تحدبا كريا فان السائر فيما بين المشرق والشمال مثلا يتقدم له
الطلوع بحسب قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب الشمالي والكواكب
الشمالية بحسب دخوله في الشمال فقد ثبت بذلك استدارة الارض في
جميع امتداداتها واذا ثبت استدارة المقدار المكشوف من الارض حدس
ان الباقي كذلك هذا مجمل الكلام فيه والتفصيل في الكتب المفصلة في الهيئة وعلى ما قررنا
فقول الشيخ في شرح فيها وغيرها اشارة الى ما ذكرنا والى بيان استدارة
الامتداد الطولي من الارض وقوله وارتفاعها وانخفاضها الى ما ذكرنا وانه
بيان استدارة الامتداد العرضي ويعلم من تركيبهما حال ساير الامتدادات
فتدبر **قوله** وهذا هو العدد والمعدود وكذا في اكثر النسخ وفي بعضها والمعدود
بزيادة الواو وقيل انه اصح النسختين اي مجموع ما ذكر من كون كل واحد من الوحدات

غير ذات

غير ذات الواحد من ماء او نار الى غير ذلك وما ذكر فيه من تلك الذوات هو العدد
والمعدود واي الاول هو العدد والثاني هو المعدود انتهى ويمكن ان يوجه لفظ المعدود
على النسختين بشارة الى ان العدد في نفسه معدود وايضا اذ الاثنان كما ذكره اولا
عبارة عن مجموع واحدين فكان الواحد معدودا في كل عدد فكل عدد يشتمل على
المعدود ايضا وقوله وقد يوجد بالواو كما في عامة النسخ عطف على قد توجد السابق
وفي بعضها بدون الواو فيه ووجوده في المعدود وعلى هذا فالمراد ان المعدود
قد توجد والعدد وليس العدد الذي كان يقتضي السياق الا المعدود ويمكن ان يكون
للتفنن في العبارة او للاشارة الى ما ذكرنا من ان كل عدد معدود ايضا فتدبر **قوله**
لانه لا هو جزء ولا نوع من موضوعه اي ليس هو جزء موضوعه الذي هو الجسم او
ليس جزء موضوعه ان يكون موضوعه كل من الجسم والعدد **قوله** فلا يتصور ان كل منها
ولا واحد منهما الا مقارنا لامر اعم من ان يكون ذلك الامر موضوعه ام لا فان ذلك
الامر هو السطح او المقدار ليس موضوعا للون وان كان شبيها به كما سيذكره
الشيخ **قوله** شبيهة بنسبة الشيء الى امر موضوع له حيث يرى اي في بادي الراي
ان البياضية حالة في ذلك المقدار ثم يتبين بعد التحقيق انها حالة في المحل وهو
الجسم **قوله** وكثير من الاشياء يكون جزء حد الشيء كما ترى ان البصر جزء حد العمى و
ليس جزء امر قوامه **قوله** لا يحتاجان في اقامتها البراهين الا بعيد ان يكون

الفضا سابقا عن والذي العلامة طاب ثراه من انه يفهم من بعض عباراتهم ان المراد
بالافتقار الى المادة وعدمه باعتبار كيفية البحث وهو لا يمكن الاستدلال على المسئلة الملحوظ
فيه جهة المادة اشارة الى هذه العبارة ومثلها **قوله** لكن صناعة الكرة المتحركة
واشد منها صناعة الموسيقى كان الاخذ الذي ذكره في صناعة الكرة المتحركة ليس
باعتبار ان موضوعها هو الكرة لكن الملحوظ فيها هو مقدار ما من غير ملاحظة المادة كما
في المقادير التي هي موضوع الهندسة بل لان البحث فيها من حيث الحركة وهي
عوارض المادة فقد اخذ فيها شيء من عوارض المادة واما اشدية صناعة الموسيقى
فكانها باعتبار ان في صناعة الكرة المتحركة لا يفتقر الى عارض مادة خاصة فان الحركة
يصلح لان يعرض جميع المواد بخلاف صناعة الموسيقى فان موضوعها النغم وهي
من عوارض بعض الاجسام الطبيعية فقد اخذ فيها عارض مادة خاصة ولكن صناعة المناظر
اشد منها كانه لان موضوعها الخطوط المقترنة بالبصر فلا بد فيها من الالتفات الى البصر
وهو مادة خاصة بخلاف الموسيقى اذ قد اخذ فيها عارض مادة خاصة لا اصل مادة
خاصة ولكن صناعة الهيئة اشد منها كانه باعتبار انه زعم ان موضوعها اجسام
خاصة هي الاجرام العلوية والسفلية بخلاف المناظر اذ قيل موضوعها هي الخطوط
لكن اخذ في حيثيته نسبة الى مادة خاصة ويمكن ان يكون غرض الشيخ ان في الكرة المتحركة
ايضا اخذ المادة باعتبار اخذها في مفهوم الكرة وان كان البحث فيه عن

عوارض مقدار ما بتلك الحيثية ويمكن وجه اشدية العلوم الباقية باعتبار ان المادة المأخوذة
فيها مادة خاصة بخلاف المادة المأخوذة في الكرة ويمكن وجه ترتيب الاشدية في
العلمين الباقيين هو ما ذكرنا بعينه فتدبر **قوله** تأخذ المادة هذا في المناظر والهيئة
وكذا في الكرة المتحركة على الاحتمال الثاني الذي ذكرناه او شيئا من عوارض المادة
في الموسيقى وكذا في علم الكرة المتحركة على الاحتمال الاول وقوله لانه يبحث
عن احوالها اي احوال المادة او شيء من عوارضها **قوله** وذلك لانه هذه الصناعات
هذا اعادة لوجه اخذ المادة او شيء من عوارضها في هذه الصناعات مع نوع
تفصيل لما اجمله اولا وحاصله ان هذه الصناعات اما ان يبحث عن عددي شيء والموسيقى
فانه يبحث عن احوال النغم من حيث العدد كالاتفاق والاختلاف او مقدار
شيء وهو علم الكرة المتحركة حيث يبحث عن الكرة اي مقدارها من حيث الحركة و
الحركة شديدة المناسبة للمقادير كما سبق وكذا المناظر فانها تبحث عن الخطوط
بالحيثية المذكورة والخطوط من المقادير او عن شكل شيء وهو في الهيئة فانه يبحث
عن الاجرام العلوية والسفلية باعتبار ما يعرض لها بسبب شكلها وصغرها والعدد
والمقدار والشكل عوارض لجميع الامور الطبيعية وتلحق معها اللواحق الذاتية بها
فللباحث ان يبحث عن احوالها عارضة لاي امر من الامور الطبيعية اذ تعلق
غرض علمي به فاذا اريد ان يبحث عما يعرض من احوالها لامر من الامور الطبيعية اما خاص

كافي الموسيقي والمناظر او عام كافي الكرة المتحركة لزم ضرورة ان يلتفت الى ذلك الامر
الطبيعي الخاص او العام ولا يخفى انه ليس فيه الا تطويل بلا طايل والشيخ يفعله كثيرا
ثم لا يخفى انه كان الظاهر ان يضيف الشكل ايضا الى العدد والمقدار في قوله وتعرض
مع العدد والمقدار اللواحق وكذا في قوله عما يعرض من احوال العدد والمقدار وكانه
ترك اكتفاء بما سبقه للاختصار فتدبر **قوله** لزم ضرورة ان يلتفت الى ذلك
الامر الطبيعي لكن ذلك لا يخرجها عن الصناعات الرياضية ولا يلحقها بالطبيعيات
فانه وان كان لا بد فيهما من ذلك الالتفات لكن لما كان البحث فيهما عن العوارض
التي تعرض باعتبار المقدار او العدد او الشكل ولا مدخل للمادة فيها وان كان
لا بد من الالتفات اليها فهي ملحقة بالرياضيات لا الطبيعيات **قوله** وكان الصناعة
الطبيعية صناعة بسيطة اي لا تختلط بشيء من مسائل صناعات اخرى ولم يتركب منها وكذا
الحساب الصرف والهندسة الصرفة واما غير الصرف منها فقد اختلط بعض مسائل
الطبيعي **قوله** موضوعاتها من صناعة اي فرد من افراد موضوع صناعة او يكون
عين موضوع صناعة اخرى وان اختلفا في الحقيقة ومحمولات المسائل فيهما من صناعة
اي يثبت لموضوعاتها محمولات كتلك المحمولات في صناعة اخرى لموضوعات
مسائلها بان يكون تلك المحمولات ثابتة لكل من موضوعات الصناعتين
فكان للبحث في كل من الصناعتين اثباتها لموضوعات صناعية فتدبر **فصل**

ما توقف

ما توقف اشد العقل اهتماما بالطبيعي **قوله** دون الاولى اذ يستبعد جدا ان يعتد ا
ذلك في الهيولى الاولى مع كونها بالقوة من كل وجه ولا فعلية لها بدون الصورة اصلا
قوله وبين الصناعة المهنية للمهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي بالكسر وانكره
الاصمعي وان وافق القياس كالحذمة فالمهنية بمعنى المنسوبة الى المهنة اي الخدمة
لكونها خدمة من شخص لشخص تحصيل ما يحتاجون اليها وقيل المهنة بفتح الميم وقيل كسرها الحذقة
واصحاب المهن هم ارباب الصنايع ويقال الصنايع المهن لان بعضها خدمة
بالنسبة الى البعض والكل خدمة للمدينة انتهى وعلى ما نقله فالظاهر ان المهن بكسر الميم
وفتح الهاء جمع المهنة كالسدرة والسدر والحلقة والحلق كالمحنة والمحن ويمكن ان يكون
بفتح الميم ايضا جمع الماهن بمعنى الخادم كالخادم والخدم ولا يخفى انه على الاول كان ينبغي
ان يكون الصناعة للمهنة بدون الياء اي الصناعة التي هي مهنة ولكن فيما رأينا من النسخ
الياء فربما اطلقوا عليها تارة الخدمة وتارة المنسوبة الى الخدمة لصحة كل منها وعلى
الثاني فناسب الياء فان الخادم منسوب الى الخدمة ويمكن ايضا ان يكون منسوبا الى المهن
بمعنى الجمع بان يكون واحد منها لكن يجد شيئا لان الجمع يرد الى الواحد في النسبة
الا نادرا ويمكن ايضا ان يكون المهنية بفتح الميم وكسر الهاء نسبة الى المهن بصيغة
الصفة المشبهة فانه اذا كانت الصناعة خادما فهي مهنية ايضا ويكون
النسبة على الوجه الذي ذكرنا اي بعض منها ذا او لا يبعد ان يصحف ويقرأ المهنية

البيان الاعلان ... يعني
... الصنعة ...
... مع بكرة

البدرة جلد السخلة وكيس فيه عشرة آلاف درهم
او سبعة آلاف دينار وربما يطلق الى الذهن
ان المعنى الثاني ماخوذ من الاول بان كان
المعهود اخذ الكيس المذكور من جلد
السخلة

درر منه

بتقديم الياء على النون اي الحقيرة لحقارة تلك الصنايع ومهانتها بالنسبة الى الصناعة
الطبيعية **قوله** مستنبط الحديد وكذا اي قصده تحصيل الحديد وما عليه من صورته اي مع
ما عليه من صورته اي صورته الحديدية ولا يقصد الى ما يعرض له بعد ذلك من الصور و
الاعراض فيعلم منه ان قصده الى المادة فقط فان الحديد مادة لها ويمكن
ان يكون ما نافية ويكون المعنى وليس عليه قصد اي من صورته اي صورته التي تعرضه
فليس قصده الا الى المادة والاول اظهر بحسب العبارة ولكن الثاني اول
على قصده وقيل ما عليه من صورته اي مع ما عليه يعني ان قصد مستنبط الحديد الى ان يحصل له
الحديد المصور بصورته وليس له تحصيل صورة الحديد في مادته فقصده ليس الى مراعاة صورة
الحديد وكيفية حصولها في مادتها فتحفظ انتهى وظاهره ان مراده بصورة الحديد هو الصورة
الحديدية وفيه انه كما انه ليس قصده الى الكيفية حصولها في مادته فليس له ايضا قصد الى
مادته وتحقيق حالها بل قصده الى جملة الحديد المصور بصورته فالنظر في تقرير كلامهم
هو ما ذكرنا **قوله** ومناقضة صاحب الملك نفسه وذلك لانه لا يمكنه اختيار الشق الاول
الذي يورده الشيخ لظهور فساده فلا بد من ان يختار الثاني وح يلزم مناقضة لمذهبه
قوله على الهيولى الغير المصورة اي بالصور النوعية وان كانت مصورة بالجسمية
بناء على ما ذكره من انه ليس لهم نظر الى المادة المتجسمة دون الاولى
قوله والصور والاعراض تجرا اذ هنا الى اثباته اي اثبات في تلك الامر

بالقوة

بالقوة وهو مطلق الجسم اذ لا سبيل لنا الى اثباته الا بمشاهدة جسم من الاجسام
وظ انه لا يمكن مشاهدة جسم الا مقرونا بصورة وعوارض فاذا اعرضنا عن
الصور والاعراض راسا فلا يمكن لنا اثبات الجسم ولئن نظر اليه مع صورة
نوعية فما خرج عن النظر في الصورة ولا نظر فيه فان الهيولى ان تقولوا اثباته جميعا
مع صورة واعراض لكن لا يهمنا النظر في صورته واعراضه وتحقيق حالها بل ليس قصدنا
الا الى معرفة ذات الجسم والتي هي المادة وايضا يمكن للاكمه جسم الاسود الجسم
برؤية البصر حتى لا ينفك عن النظر في الصورة والاعراض بل يمكن ان يكون
بادراك اللمس وظ انه لا يتوقف على النظر في صورة واعراض بل يمكن الادراك
بالبصر ايضا بدون ذلك كما اذا ادركنا شبحا من بعيد نعم لو كان
كلامهم في الهيولى الاولى لكان ما ذكره الشيخ متجها لكن حمل كلام الشيخ عليه في غيره
ما ذكره سابقا وكذا في تمثيله ههنا الصور بالصورة المائية والهوائية
كما لا يخفى والا بعد حمل المادة على المتجسمة ان يتوقف في الرد عليهم على ما ذكره
انه امر بالقوة لا يعرف بمعرفة احواله انه اذا اعرضنا عن الصور والاعراض
فلا يمكننا معرفة شيء من احواله الا نزرا يسيرا لا يصلح تدوين علم له فتدبر
قوله على ما اومأنا اليه قبيل في الفصل حيث ذكر ان الصور الطبيعية
منها ما يظهر من امره في اول الامر انه لا يصلح ان يكون عارضا لكل مادة ومنها

بالا يستحيل ذلك في بادي النظر لكن بالعقل والنظر يظهر استحالته **قوله** وكانت مهية
الصورة النوعية انها مفتقرة الى مادة معينة اي يظهر الافتقار اليها في النظر في بادي
بادي الراي اولا زما لوجودها في الواقع بدلالة العقل والنظر وجه مادة معينة ولم
يظهر ذلك بمجرد النظر الى ماهيته فهذا القيد اشارة الى ماذكره في الفصل السابق من
قسمي الصورة النوعية ويمكن ان يكون الفرق بين القسمين ان في الاول مهية الصورة
مفتقرة الى المادة المعينة وفي الثاني وجود مادة معينة لازمة لوجودها دائما من
افتقار من جانب الصورة بان يكون علة اللزوم امر آخر فافهم **قوله** اما دائما
زوالها كحلالة اخرى اي واجب وجودها فيها ولا يمكن انفكاكها فلا تزول عنها الا
بحلالة اخرى غيرها كالصورة الجسمية وهذا هو الوثيق الذي ذكره واما ممكن
يجوز زواله عنها من غير حلالة اخرى كالصورة التركيبية وكذا النوعية البسيطة
لكن اريد بحلالة اخرى خلافه اخرى يكون مثلها وهذا هو القلق الذي ذكره فافهم
فصل في تعريف اصناف علة علوم الاربع **قوله** لان نعرف احوال
هذه العلل الخ لان نعرف بصيغة المتكلم المشدد وتقييد بصيغة المخاطب و
استفادتها منها باعتبار لان معرفة العلل توجب العلم بالمعلولات فاذا
عرف تلك العلل فيسهل سلوك سبيل معرفة العلل فيسهل سلوك سبيل
معرفة المعلولات **قوله** او لغاية ليست نفس غاية الاصل بل لامر تلك الغاية

البتة

البتة او الغاية التي يمكن للاصل لا تصلح عندهم لان يكون غاية لفعل غيره ما لم يترتب
عليه غاية اخرى له كما يظهر بالتامل فيما حققوه في نفي الغاية لافعاله تعالى فتامل **قوله**
وبيان ذلك في الصناعة الالهية حيث بينوا فيها ان الصورة شريكة علة الهيولى
وليست علة مستقلة قريبة لها **قوله** وكانه ان كان ثم مثال فهو النفس والمادة
الاولى لا يخفى ان اطلاق المادة على شيء منهما تعسف فانه ذكر انه قالوا ان المبادي المادية
تشترك في انها في طبايعها حاملة لامور غريبة عنها وظاهر ان اطلاق الحامل المشترك على
شيء باعتبار مجرد معيته بينهما في الوجود تعسف ولو صح ذلك لزم جعل كل منهما
مادة للاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف فالظاهر انه لا وجه للتقسيم الا دل فتامل **قوله**
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون كانه اراد بالخير ما يؤثر الفاعل ويرجح عنده
حصوله له ولو باعتبار شهوة او غضب واراد بالحقيقي ما تحقق عنده ترتبه
على فعله وبالمظنون ما ظن ترتبه عليه ولم يرد ما علم او ظن كونه خيرا له في الواقع
او كثيرا ما يفعل افعاله من غير ذلك العلم او الظن بل مع العلم او الظن
بكونه شرا له في الواقع ثم بعد ذلك للمناقشة في اشتراط العلم او الظن
المذكورين مجال اذ قد يفعل فعل بمجرد احتمال ترتب ما يريده عليه و
ان كان احتمالا مساويا او مرجوحا في الجملة فتامل **فصل** في مناسبات العلل **قوله**
وقد يتفق ان يكون مهية الفاعل والصورة والغاية مهية واحدة لا يخفى عدم وقوع هذا

التجيش وبرودته فان الفاعل وذو الصورة الثانية والصورة والغاية فرد آخر
منها وذلك الفرد الآخر غاية لحركة النطفة وصورة للشخص الحاصل بعد الحركة و
ليس في شيء من ذلك لبس يحتاج الى ازاحته بما حققه من اختلاف الحيثيات
قوله وليس الحاصل في النطفة اي الصورة التي تحصل فيها بالحركة **فصل**
في اقسام احوال العلل قوله مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة وان كان
بلا واسطة جعل في امر ذا حظا باعتبار انه اذا كان مغيرا لها بوسائط فالعموم
في الفاعل ظ لما فيه من الكثرة والتعدد لانه مع كل واسطة غيره مع واسطة اخرى واما
اذا كان بلا واسطة فلا عموم في مثل الفاعل اصلا واما اطلاق العام عليه باعتبار
عموم مفعوله اي تعدده وكثرته فمناط عموم الفاعل وخصوصه هو تعدد مفعوله
وعدمه ولا عبرة بنفس الفاعل قوله كالجوع الكاين عن القوة الجاذبة والماسكة
قوله فقد يكون السبب الذي قريبا وعاما مثل الخشب للسرير لا يتوهم لان المادة
القريبة للسرير هو خشب خاص وهو ليس الا مادة للسرير الذي هو جزؤه و
لا يمكن ان يكون مادة لشيء آخر ايضا فلا عموم فيه وانما العموم للخشب المطلق وهو ليس
مادة قريبة بل بعيدة فانه مادة المادة القريبة التي هي الخشب الخاص و
ذلك لان الخشب الخاص انما هو المادة القريبة للسرير الخاص لا للسرير المطلق
وكلام الشيخ في السرير المطلق فان الخشب المطلق مادة قريبة له وعامة باعتبار

كونه مادة

كونه مادة للكرسي وغيره ايضا وهو ظ قوله فالخشب عند الحس قيد به لان الخشب انما هو بسيط
عند الحس والا فهو مركب حقيقة قوله فمثل البياض او السواد فان صورة الكرسي
بالذات هو شكله اما السواد او البياض فهو مقارن لصورته فيطلق عليهما الصورة بالعرض
قوله وربما كانت الصورة بالعرض وسبب المجاورة الاظهر حذف الواو فيه وفي
التمثيل بحركة ساكن السفينة تامل لان الحركة قايمة به ايضا حقيقة لا انها نسب اليه
بالعرض المجاورة نعم سبب حركته هو حركة السفينة وهو لا يوجب كونها بالعرض
بالمعنى المعروف اما اذا كان المكان هو البعد فظ لتبدل البعد عليه حقيقة وكذا لو كان
هو السطح لتبدل بعض السطوح عليه حقيقة الا ان يفرض سد اطراف السفينة بحيث لا يتبدل
عليه هواء السفينة اصلا او يحمل الحركة على الحركة عن المكان العرفي وهو ما يعتمد عليه الشيء
فانه ح لا حركة فيه حقيقة بل انما تنسب اليه بالعرض للمجاورة ويمكن ان يق انه لم يرد بالحركة
بالعرض ههنا ما هو المعنى المعروف لها بل ما يشمل حركة ما لم يكن المحرك له محركا له بالذات
بل بالتبعية فتدبر هذا ما كتبناه ههنا في سالف الزمان ثم قد فصلنا القول في
ذلك فيما سبق فتذكر قوله وهو مثل الجنس للخاصة انما كان للخاصة ولم يقل
للنوع لان الجنس بالنسبة الى النوع ليس صورة بل هو مادة قوله فهو القوة
مع العدم اي عند قوة وجود شيء في شيء مع عدمه فيه بالفعل فانه يطلق عليه
الصورة بالقوة قوله والاول هو الخير او المظنون خيرا قد عرف مراده بالخير

والعلم به او الظن وانه لا يعتبر احد الامرين بل ربما يصدر الفعل لمجرد احتمال ترتب
ما يرد عليه احتمالا مساويا او مرجوحا في الجملة ومنه يظهر ان فيما ذكره ههنا ايضا من
ان هذا هو الاحتمال الراجح او المظنون نظرا فمحال الحاشية تمثيل ما ذكرنا فتدبر **قوله**
وليس الكمال مقصودا بالرياضة فيه تامل اذ ربما كان احد يرتاض لذلك وكان مراده
التمثيل وفيما اذا لم يكن الكمال مقصودا بالرياضة كما هو الغالب **قوله** فمثل لقاء
زيد صديقه فلانا اذا تحرك اليه لذلك فانه غاية لتلك الحركة خاصة وليست غاية
بالفعل لغيرها ولم تصلح لان تحصل غاية لحركة الصديق ايضا اليه بان يتحرك حركة
اليه لذلك وفيه انه على هذا يشكل تمثيل العامة باسهال الصفراء بشرب السكنجبين
فانه اذا شرب احد السكنجبين فحصل اسهال الصفراء فانه غاية له فقط وليست
غاية بالفعل لغيره ولم يصلح لان يحصل غاية لفعل آخر ايضا كان شرب السكنجبين لذلك
وكانه يجعل العلة والمعلول في المثال الثاني هو مطلق اسهال الصفراء وشرب
السكنجبين من غير تخصيص بمادة خاصة وظاهر انه يمكن غاية عامة لشربها على شرب
السكنجبين ايضا ويمكن ان يجعل المراد بلقاء زيد صديقه ههنا هو اللقاء الذي
يكون بفعله ومن جانبه وظاهر انه غاية خاصة لحركته اليه **قوله** وكقبض الغريم
على طلان العزيم المقصود وكان في سفره لا يخفى ركاكة هذه العبارة وكان المراد
وكان المقصود اي القبض المذكور في سفره اي تحصيل الابن فان كلا من الغاية وذي الغاية

وذكر

فيه شخص واحد اذا اعتبر خصوصها الواقع في الوجود او نوعيان متساويان في العموم والخصوص
اذا اعتبر معهودها وهذا الخلاف ما لو جعل الغاية الانتصاف من الظالم مطلقا والظهور
كونه اعظم من هذا السفر لامكان حصوله في غيره **قوله** وهذا الحجه غايتان
هذا اذا كان كل منها غاية مستقلة واما لو كان كل منها غاية ناقصة ومجموعها غاية
تامة بان لا يترتب الا المجموع كما لا يخفى في كونها غاية مركبة **قوله** فمثل الصورة بالفعل
والصورة بالقوة فالغاية بالفعل ما يحصل قبل لاجله بالفعل والغاية بالقوة
هو ما لم يحصل له بالفعل ولكن من شأنه ان يحصل له كالجلوس في البيت اذا لم يبن
او بني لغاية اخرى كبيعه لا للجلوس فيه **قوله** والذي يشكل في هذا من امر البناء وكذا
الابن يبقى بعد علته وهي الاب والسخونة تبقى بعد علتها وهي النار **قوله**
واما ثبوت الاجتماع وحصول الشكل فيثبت من علل موجودة فعلة ثبات
الاجتماع هي طبايع تلك الاجزاء فان طبيعة الارض وما يتكون منه لييبوستها تقتضي
ثباتها على ما حصل لها من وضع وهيئة الا ان يزول عنهما بعايق فاذا حصل لتلك
الاجزاء اجتماع بتحريكات البناء اقتضى طبايعها ثبات ذلك الاجتماع فلا يزول
الا بعايق مثل فتور في بعض الاجزاء لا يتحمل معه ما حمل عليه او ان يحمل عليها ما لا تتحمله
او لم يتطرق اليها ما يوجب تفككها كالماء واما حصول الشكل فهو بسبب الاجتماع
فما دام الاجتماع باقيا فهو حاصل واذا زال ذلك فيزول في الشكل ايضا واما فيما ذكرنا

من شأن الأب والبنوة فالأب ليست علة للابن بل هو علة لحركة المني وحركة المني على
الوجه الخاص علة لحصوله في القرار وحصوله في القرار معد لاستعدادات يكتسب بها تلك
معدة لفيضان صورة الحيوان عليه من المبدأ المفارق وبقاء تلك الصورة مستندة الى
ذلك المبدأ بشرائط خاصة ولا يزول الا بزوال حد تلك الشرائط وأما انهيار
[illegible] توجب استعداد النماء يجاور فيضان النبوة عليه من المبدأ وبقاؤها ايضا
مستند اليه بشرط بقاء الاستعداد فمتى بقي ذلك الاستعداد وتضعف بضعف ذلك
الاستعداد اما باقتضاء طبيعة ما يضاده او بغير ذلك ويتدرج في الضعف بتدرج
ضعف الاستعداد الى ان يزول الاستعداد بالكلية فتزول النبوة ايضا بالكلية

فصل في ذكر البخت والاتفاق **قوله** وما يكون من تلقاء نفسه كان يراد الجسم
ما يكون من تلقاء نفسه كما يظهر مما يجيء في كلام الشيخ ما يكون مبدأه طبيعيا من غير ارادة
ولا يكون له سبب ظاهر كما اذا سقط حجر من جبل بلا سبب ظاهر فيقولون انه من تلقاء نفسه
لكن سقوطه من تلقاء نفسه بلا سبب اصلا ويكشف هذا قول الشيخ قد ظن انهم من الاسباب
فكانهم زعموا ان الكائن من تلقاء نفسه ايضا احد الاسباب فالمراد بكونه من تلقاء نفسه
انه لا سبب له غير هذا واما السبب الموجب لانه لا سبب له اصلا والظاهر ان هذا ايضا
يرجع الى الاتفاق ومن ثمة خصوص الاتفاق الذي يكون في الامور الطبيعية بهذا
الاسم فالسبب فيه ايضا هو الاتفاق واما على ما يفهم من الشيخ فكانه حمل كلامهم على ظاهر

اصطلاحهم على تسمية خصوص هذا القسم بهذا الاسم لعدم ظهور سبب له طبيعي
او ارادي ولكن كان له في الواقع سبب طبيعي خفي فتدبر **قوله** ولم يحققوا ان
بخت البتة بل كل قائل لمن يقول ان البخت السعيد يصير سببا لتهيئة اسباب
الحفر في ذلك المكان دون غيره او لارادة الحفر وتعيين ذلك المكان
دون غيره مع عدم ضرورة الى الحفر الا وقوعه في خصوص ذلك الموضع
والبخت الشقي في الثاني يصير سببا لارادة الحفر وقيامه في موضع يزلق عنه
او لان يزلق عنه من لزومه **قوله** وليس كذلك بل ذلك لانه في ذاته ايضا يمكن
لمن يكون البخت السعيد سببا للحركة في خصوص الوقت الذي يلاقي فيه غريمه دون
وقت سابق او لاحق او للحركة العزيمة الى السوق في ذلك الوقت من غير ضرورة تدعو له
اليها او لا يهيئ له اسبابا تدعوه اليها من ضرورة فانهم **قوله** قالوا وليس وان
كان على ما قررنا في توجيه كلامهم لا يرد عليهم هذا ايضا كما لا يخفى والتحقيق في هذا الباب
لمن القائلين بالبخت لمن قالوا ان البخت السعيد او الشقي يصير سببا لحصول الشخص بلا سبب اصلا
ثم يصير هو سببا لفوزه بالمنافع او حرمانه من الفوائد والعوائد فهو باطل بما تقرر في
مقره من امتناع حصول الشيء بلا سبب لامتناع الترجح بلا مرجح ببديهة العقل و
ان قالوا ان لكل من البختين قد يلحق بعض الناس باسباب موجبة له كعناية الباري تعالى
او تأثير الكواكب على رأي من جوز ذلك ثم يصير ذلك البخت سببا لآثارها فلا ينكر

ذلك اذ لا دليل على بطلانه بل التفحص عن احوال النفس ربما يشهد بذلك لكن البحث ان الموجب
للسعادة بحسب الآخرة لو كان لا بد لكن يمكن بعناية الله والموجب للشقاوة بحسبها لو كان
يمكن تحقق لانه واما الموجب للسعادة والشقاوة بحسب الدنيا فكل منهما يمكن ان يكون تحققه لانه اذا
واما الاتفاق فان عنوا به وجود بعض الاشياء بمجرد الاتفاق من غير سبب اصلا فهو
ايضا سيبطل بما اشرنا اليه وقررنا محله وكذا ان عنوا به ان الاتفاق ايضا من جملة الاسباب
لانه لا يرجع الى التحصيل المحصل بل هو ايضا يرجع الى القول بوجود شيء بلا سبب وقد ظهر
بطلانه ولكن ارادوا به ان بعض الاسباب لا يصير سببا دائميا او اكثريا بل اقليا او على التساوي
فان ارادوا به ان مع ضميمة شرط او نقصانه يصير سببا قد وقد فهو ايضا سيبطل بما اشرنا اليه
كما لا يخفى وان ارادوا به ان بعض الاسباب يصير سببا قد وقد ولا يكون سببا دائميا
او اكثريا ولكن ذلك باعتبار ضميمة شرط خفي او فقدانه ولا يمكن الاطلاع عليه وانما الذي نطلع
هو اصل السبب وليس سببيته دائميا ولا اكثريا وما اطلعوا على سببيته تاو جد بذلك
اتفاقيا فلا يمكن ابطال وجود مثل ذلك السبب ولا يعقل النزاع معهم بل يكون
التسمية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وبما قررنا ظهر حال ما يكون من تلقاء نفسه فانه
لو ارادوا به وجوده من غير سبب او بسبب يكون من تلقاء نفسه من غير ان يكون
دائميا او اكثريا فقد ظهر لك بطلانه ولو اصطلحوا على اطلاق ذلك على ما لا يوجد من
الامور الطبيعية دائميا ولا اكثريا بل قد وقد ولو بسبب خفي لا يظهر لنا فلا مشاحة فيه

بعناية الله ولكن يمكن

لانه امكان

لانه امكان ذلك ولا في ذلك التسمية ثم قوله فمن ان جملة احد الامور التي لعدها فقرنا
لك توجيه كلامهم يظهر لك اندفاع هذا ايضا فانهم على ذلك لم يقولوا بان الخروج
مع عدم الشعور ليس سببا ومع الشعور يصير سببا حتى يستغرب منه ذلك بل يقولون
ان وقوع الخروج في وقت يقع فيه العزيم دون وقت آخر يمكن ان يكون بمساعدة البخت واما
مع الشعور فلا حاجة الى المساعدة بل هو يصلح سببا لاختياره بلا مساعدة فتدبر
قوله ولعدمها الخلائق عدمه عدمها بالضم والبحريك اي لم يكن اي ولانها لم يكن
خلاء في جوفها وفي ايضا اعدم فلان عدما بالضم اي لم يكن المراد ولعلها الخلاء
عن جوفها وعلى التقديرين فيمكن المراد انه ليس لها خلاء وتجويف في جوفها لان
لو جد صلابتها لانه وجه آخر غيرها وفي بعض النسخ ولعدمها الخلاء ولو صح فكان
المراد ولعدمها في الوجود على الخلاء فلم يتطرق الى جوفها خلاء او لعدمها وسبقها عند
المعارضة مع الخلاء فغلبت عليه ومنعته من الدخول في جوفه وحاصل الكل واحد قوله
نصفه ايل ونصفه عنز العنز معروف والايل كقنب وخنب وسيد الوعل كذا
في القاموس وفي الصحاح الايل الذكر من الاوعال وهو الذي يسمى بالفارسية
گوزن قوله فكونها اذا كانت لا تخلو اما ان يمكن الى لا يخفى ما في الكلام من الاختلال
اما اولا فلانه لم يتعرض فيه للشق الاول في قوله اما ان يمكن عن الطراد واما ثانيا
فلانه لم يتعرض ايضا للشق الاول في قوله اما ان يحتاج او لا يحتاج واما ثالثا فلانه بعد

ما فرض عدم الاحتياج الى قرين غير شريك او زوال مانع لا يصح قوله الا انه يعوق عائق
ويعارض معارض لانه خلاف الفرض ويمكن ان يقال ان عدم تعرضه للشق الاول في الاول
لظهور فساده فانه مع الاطراد لا بد ان يكون دائميا ولا يعقل كونه اكثريا واما عدم تعرضه
للشق الاول في الثاني فلانه ان احتاج الى قرين فلو كان ذلك سببا آخر او شريكا فالسبب
حقيقة هو المجموع لا ذلك السبب وحده والمجموع سبب دائمي ولا يصح فيه ايضا القول بالبخت
والاتفاق ولو احتاج الى زوال مانع فيتعارف جعل السبب هو مثل السبب وحده
وح فذلك السبب هو ما ذكره من انه سبب دائمي الا انه يعوق عائق فقوله الا انه يعوق عائق
استثناء منقطع ويمكن اشارة الى الشق الذي يحتاج السبب فيه الى زوال المانع وعلى هذا
فيندرج الوجهان الآخران ايضا لكن بعد هذا الكلام يرد ان ما ذكره يجري بعينه في الاقلي
ايضا اذ لا يصح فيه ايضا اطراد السبب والا لكان دائميا ولا احتياجه الى شريك
والا لكان السبب مجموعهما لا ذلك السبب وحده فلا بد ان يكون دائميا الا ان يعوق
عائق غاية الامر ان العائق فيه لا بد ان يكون اكثريا وفي الاكثري ان يكون اقليا فح
الاقلي ايضا يرجع الى الدائمي وينسحب حكمه فلا يصح القول بالبخت والاتفاق فيه
ايضا وايضا فالاكثري لا يتخلف اقلا فلم لا يجوز ان يسند عدم التخلف اذا لم يتخلف
الى البخت والاتفاق وان كان ذلك اكثريا وهذا بخلاف الدائم فانه لا مجال
للقول بالبخت والاتفاق فيه اصلا والظاهر ان القول بالبخت والاتفاق انما كان بحسب

الاصطلاح

الاصطلاح على اطلاقهما على الاسباب الاقلية المذكورة كما يظهر من كلام الشيخ فيما يجيء فلا يتجه
الى ما قيل الا انه يمكن الغرض بيان نكتة لوضع اصطلاحهم وان كان
مذهبهم ان البخت والاتفاق سبب آخر شريك للسبب الاقلي كما هو الظاهر من مذهبهم
فلا بد من بيان وجه التخصيص بالاقلي واحتياج ذلك الى ما جعلوه شريكا بخلاف الاكثري
وعلى هذا فالنظر في بيان النكتة او القول ان السبب الاكثري لما كان سببا في
الاكثر فيبادر الذهن فيه الى استناد ذلك الشيء اليه فلا يحلق [?] له سبب آخر
هو البخت والاتفاق لانه ايضا بمنزلة السبب الدائم ولا حاجة ايضا الى
تسميته باسم خاص ووضع اصطلاح له وهذا بخلاف الاقلي فانه لما كان
يتخلف عنه في الاكثر فيبادر الذهن فيه الى الاحتياج الى سبب آخر
ولما لم يظهر سبب آخر فجعلوا السبب الآخر فيه هو البخت او الاتفاق او سموا السبب
الآخر الخفي الذي فيه بالبخت او الاتفاق وكان كلام الشيخ لا يحتمل الحمل عليه
الا انه يلصق به بالقوى **قوله** من سبب او شريك كان الترديد لمجرد الاختلاف
في العبارة كما يفعله العقلاء كثيرا او اراد بالسبب بعض الشرائط او خصوص الشرط
وبالشريك الشريك بالفاعلية او اراد بالسبب السبب الذي يكون اقوى من ذلك
السبب وبالشريك ما يكون مثله او اضعف منه **قوله** ووقعت الاقصاء [?]
الى الحركة قال في الصحاح تقول اتفقته على ذلك الامر مواتاة اذا وافقته وطاوعته

والعامة تقول وانية انتهى وعلى ما ذكره الشارح اتى العامة وقال في النهاية الاثيرية
في الحديث خير النساء المواتية لزوجها المواتاة حسن المطاوعة والموافقة واصله
الهمز فخفف وكثر حتى صار يقال بالواو الخالصة وليس بالوجه انتهى فما ذكره الشارح ليس بالوجه
قوله فربما قيل لمن انصرافه كان بالبخت وهذا فيما لم يظهر سبب انصرافه والا فنعلم ان
الناس لا يقولون له لما يتبين زعمه عدم صحة القول بالبخت في الدائم والاكثري حكم بان الكل
واتفقوا في ذلك في استعماله لانهم واما في المتساوي فبينهم خلاف فقصد تحقيق ما هو الحق
من اقوالهم فيه قوله وهو لمن الشيء الواحد الى حاصل ما ذكره بطوله ان المتساوي
الذي رآه والا انه لا يسند في محاوراتهم الى البخت هو ما او اقساوي بانضمامه الى
ولكن صار اكثريا بضميمة سبب آخر كالارادة في الامثلة التي ذكرها وعدم اسنادهم
الى البخت فيها بعد اعتبار تلك الضميمة وح لم يكن متساويا واما بدون اعتبارها
وملاحظة السبب الذي لا يكون عنده دائما ولا اكثريا بل متساويا فيصح فيه الاسناد
الى البخت في محاوراتهم فالمتاخرون غفلوا عن اعتبار الضميمة واتفقوا الى مجرد
السبب الذي يتساوى عنده وكان او عدم قولهم بالبخت فيه زعموا ان ذلك
لكون السبب فيه ليس دائميا ولا اكثريا ولئن كان متساويا فظنوا عدم الصحة في
المتساوي ايضا وليس كذلك بل عدم قولهم انما هو عند الالتفات الى الضميمة التي
يخرج بها عن حد التساوي قوله وذلك اذ الكان من شانه لمن توصل الى التحقيق الحق

وليس في

وليس من تهمة الرد على المتاخرين قوله فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية
لا يخفى لمن استفاد مما حققه الشيخ بطول الكلام فيه انهم اصطلحوا على اطلاق البخت
والاتفاق على ذلك السبب الذي وصفه وح لا ريب في وجه ما ولا وجه لانكار
القول بها وهذا هو الاحتمال الاخير الذي ذكرنا في توجيه كلام القائلين بها ولا يخفى
ان حمل كلامهم في البخت على مجرد ذلك بعيد جدا بل الظاهر ان القائلين به عدوه
سببا عليحده غير الاسباب الطبيعية والارادية المعهودة نعم يمكن حمل كلامهم
في الاتفاق على ذلك ليس في تلك البعد فتدبر قوله وليس كذلك فان كون الشيء
في الاقل الى بكذا لا يمكن قولهم بالاتفاق في مثال ما ذكره باعتبار علته وجهه
مثل ذلك الفاعل والمادة المستعدة ولئن كان بعد وجودهما يكون فعله
فيهما دائميا او اكثريا وايضا يمكن ان يكون بالنظر الى مطلق الفاعل والمادة فيهما لا مع
النظر الى خصوص تلك المادة وقد اعترف الشيخ في كلام المتاخرين انه يصح
نسبة الاتفاق بالنظر الى شيء مطلقا وعدمه بالنظر اليه مع ضميمة فهذا ايضا نظير
ذلك فافهم قوله وستبين في الفلسفة الاولى حقيقة الامر فيها وهي ان مثل
هذه الخيالات مبدأ له شوق تخيلي لا فكري وهذا الشوق لا يكون مشوقه غرضا
لكن ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان وربما كان ثابتا لكن لم يشعر به
وليس كل من تخيل شيئا يشعر به ويحكم بانه قد تخيل لان التخيل غير الشعور بانه

في تخييل ولو كان كل تخييل طرفا بشعوره بالتخييل لذهب الامر الى غير النهاية ثم ان
لانبعاث ذلك الشوق مبدأ او لا فحة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال
الى هيئة اخرى واما مرض القوى المحركة والحث على التجدد والفاعل بتحريك الحواس
وفعل العبث لذيذ والاشغال الملول لذيذة والفعل الجديد عند الحرص لذيذ كل
ذلك بحسب القوة الحيوانية والتخيلية وان لم يكن لها غاية بحسب القوة العقلية قوله
فان سوء التدبير هو اختيار سبب الشر لكن ذلك الاختيار قد يكون بسبب قصور فهمه
وسوء فهمه وربما كان بسبب بخت سعيد اذا كان ما يؤثره ولم يقع بسبب سوء
تدبيره شرا له او بسبب بخت شقي اذا كان في ذلك خير له قوله والشيء الميمون هو الذي
قد تكرر حصول اسباب السعادة بالبخت عند حصوله الخ اذ يكفي في الشيء الميمون تكرر
حصول السعادة عند حصوله سواء كان بالبخت ام باسباب اخر اذ بذلك يستشعر
من حضوره ما يتكرر من الخير فيه تيمنا ولا يلزم ان يكون حصول ذلك بالبخت البتة
وكذا القول في الشيء المشؤوم قوله ويستعاذ بالله من الشقاوة فان الشقاوة الاتفاقية
لما لم يمكن التحرز عنها فلا بد من الاستعاذة عنها بالله تعالى والتحقيق انه لا بد من الاستعاذة بالله
من غير الاتفاقية ايضا بل فيه اوجب واكد فان جل الشقاوة واتمها انما تكون باسباب
اختيارية مؤدية اليها مع الشعور بها وبما يؤدي اليه نعوذ بالله تعالى هذا ما اتفق لي
من الكلام في هذا الفصل فان وافق الصواب فنعم البخت والا فنستعيذ بالله منه

فصل في نقض

٦٣

فصل في نقض من احتج لمذهب الاتفاق والبخت قوله اكثرها مصادرات
وانما بين في الفلسفة الاولى فالاولى ان يؤخر هذا البيان المبني عليها اليها
لئلا يحتاج الى مصادرات والمراد بعادة عادة المصنفين قبله حيث ان
عادتهم كانت ايراد هذا او كذا ذلك البعض الذي اشار اليه الشيخ في هذا العلم
قال الشيخ ايضا ساعد … على ذلك ووافقتهم فيه قوله فان احتجاجه ليس ينتج المطلوب
لانه ليس الخ لا يخفى انه مبناه كلام هذا القائل على حمل كلام القائلين بالبخت والاتفاق
على ظاهره وهو كونهما سببين غير الاسباب الطبيعية والارادية قد يوجد بهما بعض الاشياء
من غير سبب من تلك الاسباب وح فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ في جواب
احتجاجاتهم فان بناء جميع ما ذكره على حمل كلامهم على انهم اصطلحوا على
تسمية بعض الاسباب الطبيعية والارادية وهو ما يكون اقليا ولغرض خفيا او اتفاقيا
وقد … الخ لا يتجه احتجاجه على بطلان مذهبهم لكن فيما حمله تعسف جدا ولذا
ان مراد القائلين هو ما فهمه المبطلون والظ في الجواب عن احتجاجاتهم ما ذكرنا
في الفصل السابق فتذكر قوله فما كشف فساد رأيه هو ان بيان ان مهية
الاتفاق لا يخفى لكن ذيمقراطيس صرح مذهبه لكن وجود كليات العالم انما هو
باجتماع تركيب الاجسام الصلبة بمجرد مصادماتها الاتفاقية من غير سبب
موجب لها وح فلا يرد في ابطال مذهبه من التمسك بما تقرر في مقره من ان الشيء

الم يجب لم يوجد ولا يمكن وجود شيء بمجرد الاتفاق من غير وجوب ولزوم ولا يكفي
في المطالب مذهبه لمن سبق له ماهية الاتفاق اذ ليس منشأ ما ذكره عدم فهم
ماهية الاتفاق حتى يبطل مذهبه ببيان ذلك وكان مراد الشيخ ببيان ذلك
بيان ان الذي يصح من معنى الاتفاق ليس الا ذلك وما زعمه باطل بما تقرر في
محله واذا كان الاتفاق الصحيح بهذا المعنى فلا يمكن القول بوجود العالم بمجرد الاتفاق
بل يكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق والكل ما فيه من التعسف **قوله**
ويرا ما يتحرك بذاتها في الخلاء يمكن ان يكون مراده بكونها متحركة بذاتها كونها متحركة
بنفسها من غير سبب محرك لها ولكن لا بايجاب من ذاتها بل بمجرد الاتفاق ويتجه ح لا يرد
عليه ما اورده الشيخ ولكن سبيل المراد سوى ما ذكرنا من التمسك بما تقرر في نفوسه
من بطلان الاتفاق بهذا المعنى وان الشيء ما لم يجب لم يوجد على انه لو قال بايجاب
من الذات فلعلهم لم يجعلها مستقلة في الاقتضاء بل يقول به بشرط عدم مصادمة
بعضها ببعض فاذا تصادمت لم يتحرك فلا يرد عليه تلك العلاوة ثم ان الشيخ لم
ينقل عنه في الفصل السابق كونها متحركة بذاتها بل انها دائمة الحركة ويمكن ان يكون
المراد به ايضا دوام حركتها ما لم يتصادم بعضها ببعض ويمكن ايضا توجيه القول بان
بالتزام حركتها دائما لكن عند التصادم يتحرك المتصادمة منها جميعا ولا يتفرق
بعضها عن بعض ولو بمجرد الاتفاق فيندفع العلاوة غاية الامر انه لو كان ذلك

بطريق الاتفاق بيانه استبعاد وقوع ذلك الاتفاق في السماء في ذلك الزمان
الطويل وعدم وقوع اتفاق تفرقها اصلا والامر فيه هين **قوله** ولو كان يقول ان في
هذه الاجرام طباعا ايضا لا دفع القول بكون اقتضائها للحركة ليس بالاستقلال
بل بشرط كما ذكرنا في الحاشية السابقة في العلاوة لكنه جعل الشرط عدم المانع
وبين وجه كون التصادم مانعا بخلاف ما ذكرنا فانه جعل فيه عدم التصادم شرطا
ولكن لم يظهر لنا وجهه فافهم **قوله** وسنشير اليه بعد لم اتذكر الآن موضع
الاشارة وليس لي مجال التفحص حتى تجده وننظر فيه **قوله** وقد اخلدوا في هذا
الباب اي ركنوا ومالوا او سكنوا **قوله** وليس لها روية قد يمنع ذلك ويثبت
للطبايع شعور ضعيف ولو تنزل عنه فنقول انه يكفي في كون فعلها لغاية حكمة
فاعلها وخالقها وانه خلقها ليترتب عليها تلك الغاية **قوله** والطبيعة الواحدة
تختلف افعالها لاختلاف المواد لا يخفى سخافته فانه اذا كان ذلك لاختلاف
المواد فمن اين يعلم منه انها لا تكون فاعلة لا لشيء **قوله** ومن العجايب
ان تكون الحرارة تفعل الاحراق لا لاجل شيء فيه انهم لم يقولوا ان الحرارة
تفعل الاحراق لا لاجل شيء بل قالوا ان النار تفعل الحرارة لا لاجل الغايات
المترتبة عليها كالطبخ والنضج ولكن ربما يلزم منها الاحراق ايضا فهي غاية
عرضية ولا يلزم ان يكون لها ايضا غاية اخرى ولو سلم ان الاحراق ايضا

من غاياتها فليس فيه تعجب ايضاً لما يترتب عليه ايضاً من المصالح غاية الامر انه
يترتب عليه بعض المفاسد ايضاً وهي غايات عرضية ولزوم الاحراق لها بالضرورة
لاينا في كونه مقصودة بالطبيعة او لحاقها على ما ذكرنا اذ ما يقصده شيء لعله
او من شيء لا يلزم امكان تخلفه عنه بل عدم امكان تخلفه اكد في قصده وهو ظ **قوله**
هو انه لا كثير مناقشة الان في ان للاتفاق مدخلا بل انه تسليمهم في جواب قولهم
حصول المادة بالاتفاق بقبول ذلك في بعض المواد الجزئية والمسامحة منهم ومنشأ
ورود قولهم في المواد الكلية تمثل المثالين اللذين ذكرهما ولا يخفى ان هذا الكلام
منه صريح في انهم يجعلون للاتفاق مدخلا في تحقق الامور الطبيعية وانه ذكره ولكن
يسامح منهم الان في بعض المواد الجزئية وهو مناف لما ظهر من كلامه سابقا كما
ذكرنا من حمل كلامهم على مجرد الاصطلاح في تسمية الاكثري بسبب الظاهر دايما وللا
اكثريا اتفاقيا فلعل ما ذكره سابقا توجيه كلام بعض منهم الذين لا يابي
كلامهم عن الحمل على ما ذكره واما هؤلاء فكلامهم صريح في جعل حصول المادة
بالاتفاق وتصورها بالصورة بالضرورة فرد عليهم في الموضعين فتدبر **قوله**
لم تحصل لهذه المادة هذا بالتخفيف وقوله حصلت بالتشديد **قوله** وتحيله
الى مشاكلتها او مشاكلة الجوهر الذي فيه كان الترديد بمجرد العبارة والا
فالمراد من الاحالة الى مشاكلتها هي الاحالة الى مشاكلة الجوهر الذي فيه

والا فالمحرق

والا فالمحرق لا يصير مشاكلا للحرارة **فصل** في دخول العلل في المباحث **قوله**
فان تضمن الفاعل وذلك لانه لما تضمن الفاعل فظاهر انه لا يصلح ذكره بالجواب فلا بد من
ذكر علة اخرى وهي اما ظاهرة فاعلية وهي اما الغاية المتاخرة عنها في الخارج المتقدمة
عليها بحسب الذهن او العلة المتقدمة عليها في الوجود كما شرته مشيرا وغضبه لجهة
في المثالين المذكورين وهذا لا ريب في جواز ذكره في الجواب واما المادة والصورة
ففي جواز ذكرها نظر كما ذكره وقوله وهو الداعي الى الفعل يمكن ان يكون بيانا للفاعل
المتقدم او لكل منه ومن المشير وعلى الاول فقوله مثل ان تقول تمثيل للمشير وقوله
او لانه غضبه تمثيل للداعي وعلى الثاني يكون التمثيل تمثيلا لقسمي الداعي وقوله و
هذا هو الفاعل لصورة الاختيار ايضاً يحتمل الوجهين والمراد بالاختيار اختيار
القتل وارادته والفعل الاخير هو الفعل المسئول عنه وهو القتل في المثال المذكور
قوله فان الحسن على صيغة الصفة المشبهة هو جزء حد كان غرضه ان الجسم يا يكمله
العقل بادي الرأي والا فظاهر انه ليس جزء حد بل عارض او لعل هذا انما اذا اعتبر
الحسن جزءا كما في تقسيم الفعل الحسن الى افراده اذ ح اعتبر جزءا الكلي منها
فافهم **قوله** فقد دخلت من حيث هي كذلك وقد ذكر في الجواب النفس
الصورة ويراد هذا كما اذا قيل لم عدل زيد فيجاب لانه عدل فالمراد من العدل
في نفسه امر حسن يجب عليه الفعل له **قوله** في الاستعداد الذي ليس كالصورة

وهو الاستعداد اللازم لاصل المادة وان لم يحصل فيه فعل ولم يتصور بصورة اخرى واما
الاستعداد الذي يحصل بسبب فعل فاعل ويصير كالصورة له فيجب ذلك فاعله او صورة
متممة له قوله وبالجملة السؤال لا يتجه الى المادة اذ لا معنى للسؤال بلم عن ذات شيء الا
ان يكون عن تصورها بصورة تخيل غير علة وجودها فيها فيجاب بالفاعل او الغاية
فهذا غاية الكلام في المقالة الاولى ونقنا الله تعالى لاتمام ذنابة المقالات
وحسن المقالة فيها وفي ساير المقالات بفضله وجوده وحرمة من اوجدها واوجد بيان
وجوده صلى الله عليه وآله المبانين الذين هم سالة الخلق سيده ومسوده وقادة
الناس وقايده ومعقوده تمت المقالة الاولى المقالة الثانية في الحركة
وما يجري مجريها قوله وفي شيء كخروج الغد الى الفعل عن القوة لا يخفى
ان الغد هو نفس الزمان الاتي لكن خروجه الى الفعل يستلزم خروج من ابتدائه اليه فاكتفى
الشيخ بالملزوم عن اللازم ويمكن ان يقال ان الغد هو اليوم الذي بعد اليوم الذي فيه احد
فقد اخذ في مفهومه نسبة احد اليه وهي بتمامه فخروجه الى الفعل خروج المنسوب الى الفعل
فتامل قوله والحركة يوخذ الزمان في حدها اي على تقدير تحديدها باحد التحديدات
الاتية فهو مما يتوقف عليه بيان الدور على تقدير احد التحديدات الاتية لانه مقدمة
حقة في الواقع توجب عدم السهولة المذكورة كالمقدمات السابقة عليها فافهم
قوله فان ذات المتحرك ما لم تكن بالقوة شيئا ما تتحرك اليه نافية والجملة خبر ان وقوله

وانه الحركة

وانه بالحركة يصل اليه عطف على الجزاء او على مجموع الجملة وقوله فانه لا يكون حاله الخ تفريع على الجملة
المذكورة او الجملتين واما جعل التنكير وجعل جملة يتحرك اليه صفة شيئا وكذا ما عطف عليه
وجعل خبر ان قوله فانه لا يمكن حاله الخ فهو وان كان ظاهر العبارة فلا يستقيم فان عدم مساواة
حاله في الصورتين انما يترتب عليهما اذا كان المتحرك بالقوة شيئا يتحرك اليه وانه
بالحركة يصل اليه لا عليهما اذ لم يكن كذلك ان اريد بالغيرية مغايرة شيء لشيء فذلك واضح
وان اريد بها التغير من حال الى حال فلا يمكن الا كذلك لان التغير قد يكون دفعة فكل متغير
لا يلزم ان يكون متحركا قوله طبيعة غير محدودة كان المراد انها قابلة للقسمة الى غير النهاية
ولا تنتهي قسمتها الى حد لا يمكن قسمتها بعده وح فالنقض باللانهاية كما ترى فان اللانهاية
في الشيء توجب كونه غير محدود بهذا المعنى واما مفهوم اللانهاية كما هو ظاهر كلام الشيخ
فليس كذلك قوله ان كان صفة لها كانه اشارة الى انه لا يستقيم توصيف الحركة
بمعنى المتوسطة به واما يستقيم ذلك في الحركة بمعنى القطع مع ان الحركة الموجودة عندهم
هي المتوسطة قوله فان الذهن السليم يكفي في تزييفها ما قلناه واما الاول فلانه
ذكر حال الماهية كما واما الاخير فلان الخروج اما اعم من الحركة لتحققه في التغير الدفعي ايضا
فيرد عليه ما اورده على التعريف الثاني او مرادف للحركة فيرد عليه ما يورده على التعريف
الاتي والظاهر ان الشيخ جعله اعم حيث حكم بكفاية ما قاله في تزييف الجميع فافهم قوله
فان الحركة ان عنى بها الامر المتصل الخ اذ ان كان للحركة وجود فذلك الامر المتصل

كما هو مقتضى الكلام على هذا التوجيه فمعطن قوله
لكان كل غير متحركا ولكن ليس كذلك كما هو

كونه ظاهر كلام الشيخ باعتبار ذكر الزمان بعده
اذ لو كان مراده ما صدق عليه اللانهاية
لكان الزمان من افراده فلا يحتاج الى ذكره
على حدة لكن لما يمكن ان يكون من قبيل عطف
الخاص على العام ترك ظاهر كلام الشيخ ولعل
كما هو نص كلام الشيخ كذا سمعته دام ظله

اولى واحرى وما ذكره الشيخ من انه يحصل للمتحرك وهو بين المبدأ والمنتهى ممنوع بل يجوز
ان يحصل له في البين كون حصولا تدريجيا منطبقا على الزمان فان الوجود يمكن ان يكون
على وجهين قار وغير قار فغير القار منه يحصل في مجموع الزمان حصولا تدريجيا ويعدم فيه الى
كك وكل جزء فرض منه يحصل في جزء من ذلك الزمان ويعدم ايضا فيه على التدريج
وعدمه بالكلية بعد ذلك الزمان وهو آن الوصول الى المنتهى كما ان عدم كل جزء بالكلية
بعد الجزء من الزمان الذي هو ظرفه وبالجملة فالعقل لا يابى عن وجود مثل ذلك الشئ
والحس يحكم بوجود الحركة بهذا المعنى فلا وجه لانكار وجودها هذا واما ما استشكله
الامام الرازي من ان الآن عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وما لا وجود له في
الخارج كيف يتقدر بالزمان الموجود في الخارج بل الحركة عند الشيخ محل الزمان وعلته
والمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلة له اللهم الا ان يقال الزمان لا وجود له في الخارج
بل في الذهن والشيخ ليس من القائلين بهذا المذهب فربما يتراءى اندفاعه بما حققه
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد من انهم في بحث الزمان
والحركة بنوا كلامهم اول الامر على المسافة وادعوا وجود الزمان في الخارج وثبوته
بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم و
ادعوا ايضا وجود الحركة وتقدرها بالزمان وانطباقها على المسافة وكونها كمية بها
بالعرض ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الموجود من الحركة هو التوسط الذي يرسم في الخيال

ذلك الامر

ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم ولذا الزمان الممتد ايضا غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود
فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسمه في الخيال ونسبته اليه نسبة الحركة التوسطية
الى القطعية وعلى هذا فلا اشكال عليهم والحق ان ما ذكره انما هو من جانب اكثر الحكماء واما
الشيخ ففي كلامه في بحث الحركة والزمان اضطراب جدا فانه ههنا نفى وجود الحركة
بمعنى القطع في الخارج وفي بحث الزمان قطع بوجود الزمان وانه مقدار الحركة كما تقدم ذكره
وسياق كلماته في بحث الآن السيال يشعر بعدم حكمه بوجود الآن السيال بل انه امر محتمل
ثم في فصل حل الشكوك المعقودة في الزمان صرح ايضا بوجود الزمان لكن ذكر ان الموجودات
منها ما هي متحققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود ولذا الزمان يشبه ان يكون
اضعف من الحركة ولا يصرح بان الموجود منه هو الآن السيال الذي يحتمل وجوده سابقا
او الزمان الممتد فعلى الاول لا اشكال كما ذكره هذا المحقق وعلى الثاني وهو الظاهر
من كلامه فكلامه داير بين ان يكون مراده انه موجود بمعنى تحقق منشأ انتزاعه وليس
بمجرد اختراع الوهم او انه موجود على التدريج وليس بموجود محصل دفعة وعلى
الوجهين فيمكن الحركة بمعنى القطع ايضا مثله بل يمكن اولوية وجودها منه كما اشار اليه
الشيخ فلا يرد عليه ما اورده الامام لكن على الثاني يحمل كلامه ههنا على نفي وجود الحركة
وجودا محصلا مستقرا وان وجودها على هذا الوجه ليس في الخارج بل في الذهن
ولا يخلو عن تكلف فتامل وقد استدل المحقق المذكور (اي الدواني) في حواشيه المذكورة (اي القديمة) على ان

الحركة بمعنى القطع غير موجود في الخارج بانه لو قيل للشيء انه موجود في الماضي فلا يخلو اما
ان يراد ان وجوده مقارن لصفة المضي فيكون موجوداً وبعد وما معاً اذ لا معنى
للمضي الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارناً لوصف الحضور ثم زال الوجود
بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجوداً في آن ما فانه لا يكون متصفاً بالوجود في آن ما
لا يكون موجوداً في الماضي بهذا المعنى وتخصيصه ان وجوده لو كان مقارناً لوصف
المضي وهو متصف في الآن بالمضي لزم ان يكون موجوداً في الآن وقس عليه
مقارنة الوجود للاستقبال وان كان مقارناً لوصف الحضور لزم ان يكون له
وجود في آن من الآنات وهو محال وبعبارة اخرى الشيء اذا استلزم احد
وصفين ولم يجامع وجوده شيئاً منهما لم يوجد اصلاً والحركة يستلزم احد
الامرين من المضي والاستقبال ووجودها لا يجامع شيئاً منهما فلا يوجد اصلاً اما
الاستلزام فظاهر اذ لا حضور لها واما انه لا يجامع وجوده شيئاً منهما فلانه
ماض الآن وليس بموجود الآن ومستقبل الآن وليس بموجود الآن فظهر انه
لا وجود لها في الخارج اصلاً انتهى واعترض عليه الفاضل الباغنوي في حواشيه على
شرح الاشارات اما اولاً فلانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الحركة غير حادثة
في الخيال على سبيل التدريج والتعاقب لان حدوثها في الخيال ليس في الزمان
الحاضر والا لاجتمع الاجزاء في الحدوث فلا يكون حدوثها مقارناً لوصف المضي

لا اجتمع كذا
نسخة الاصل

والازم

اي في الآن الذي بعده وهو آن العدم فلم يكن
موجوداً وبعد وما معاً في ذلك الآن
فيوافق ما سبقه فافهم
منه مد ظله

٦٧

والا لزم ان يكون موجوداً وبعد وما معاً اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء ولا يكون
حدوثها مقارناً لوصف الاستقبال بمثل هذا فان قلت لعله يقول ان حدوث
كل قطعة من الامر الممتد في الخيال انما هو في آن وحدوث المجموع في الآن الآخر
فليس حدوث المجموع امراً تدريجياً منطبقاً على الزمان بل كل قطعة حدوثها
في آن وذلك كالحوادث المتعاقبة في الوجود اذ كل منها موجود في زمان وليس
المجموع موجوداً في المجموع ولكن المجموع موجود في مجموع الزمان او حادث في
مجموع الآنات لا لزم من وجود كل في زمان او حدوث كل في آن انما يلزم
فيما اجتمع اجزاء المجموع لا مطلقاً قلت هذا الكلام لا يخلو عن وجه لكن هذا القائل قد
جزم في بعض تعليقاته على جريان برهان التطبيق في صور التعاقب زعماً منه انه اذا كان
كل واحد موجوداً في زمان فالمجموع موجود في مجموع الزمان وح يصح التطبيق لانه
وجود المجموع لو كان فانما هو في مجموع الزمان وجزؤه ليس موجوداً فيه لان
جزء الامر التدريجي يكفي كونه موجوداً في جزء ذلك الزمان واما ثانياً فلانه
بين ثبوت الاوصاف الثلثة من المضي والاستقبال والحضور او ما في معناها
الاشياء في طرف الزمان فما كان وجوده على نفس الزمان لا يكون مقارناً لشيء منها
في الوجود لا محالة انتهى وما اورده من الايرادين متجه لكن ما ذكره من السؤال لا يخلو
عن خفاء فلا بأس بتوضيحه فنقول كان حاصله انه لعله يقول ان حدوث الامر الممتد

الآخر ط

هذا من تتمة ما ذكره القائل في
بعض تعليقاته رحمه

نعم انه يتصف بالمضي في آن
او زمان بعده وكذا
بالاستقبال قبله

وبما قررنا في توجيهه يندفع عنه جميع ما اورده
عليه والد العلامة طاب ثراه في
حواشيه على الاشارات كما يظهر
بالمراجعة اليها منه دام ظله

في الخيال لا يكون شيئاً فشيئاً بحيث ينطبق على الزمان حتى يجري فيه ما ذكره المحقق من
الدليل بل لعله لا يحدث في الخيال الا قدر محسوس منه كما اذا قطع بمقدار جزء له
مثلاً يعجز القوى عن ادراكه اما هو قسمتها مثلاً وح نقول ان حدوث في القدر
في الخيال انما هو في آن اذ لا استحالة في ارتسام امر منقسم في آن لا ينقسم في الخيال
انما المحال حدوثه فيه في الخارج وهو ظ وكذا لا يحصل في الخيال الا اذا صار
بمقدار جزء له اخرى فيحدث هذا القدر ايضاً وهكذا حتى ينتهي الحركة فحدوث
كل قطعة انما هو في آن وحدوث المجموع من حيث المجموع انما هو في الآن الاخير
اذ حدوث المجموع انما يتم بحدوث القطعة الاخيرة وهو في الآن الاخير و
ظ ان ما بين حدوث كل قطعتين يتخلل زمان لا يحدث فيه شيء مع عدم
انقطاع الحركة ودعوى مخالفته للبديهة ممنوعة اذا كانت قليلة جداً لعله
لا يخلو عن اشكال فتأمل ثم انه ما ارى ان مجرد هذا لا يكفي في دفع النقض اذ يمكن اجراء
النقض ايضاً بالتمسك بما ذكره المحقق من انه اذا كان اشياء كل منها موجوداً في آن
او زمان فالمجموع موجود في مجموع تلك الآنات او الازمنة اذ ح يجب ان
يكون مجموع الحدوثات في مجموع الآنات فنقول ان وجوده فيه اما مقارن لصفة
المضي فيلزم ان يكون موجوداً ومعدوماً واما مقارن لصفة الحضور فيلزم
ان يكون المجموع موجوداً في آن واحد اذ لا يتصف بالحضور الا آن واحد ومجموع الآنات

لا يتصف

لا يتصف بالحضور اصلاً فتم النقض فتمسك لدفع هذا بمنع المقدمة المذكورة وان كون
المجموع موجوداً في المجموع لا يلزم من وجود كل في آن او زمان انما يسلم فيما اجتمع اجزاء
المجموع لا مطلقاً ولا يخفى وضاعته وكان مراده انه اذا اجتمع اجزاء المجموع
كزيد وعمرو وبكر مثلاً وكان كل منها في آن او زمان وذلك بان يكون كل منها
في كل واحد من الآنات او الازمنة فنسلم ح وجود المجموع ايضاً واما اذا لم يجتمع
اجزاء المجموع وكان واحد منها في آن او زمان والاخر في آن او زمان آخر و
هكذا فلا نم ح وجود المجموع في المجموع بل ليس الموجود الا كل في وقته وظاهر ان
مجموع الحدوثات من قبيل الثاني فلا نم ح وجود المجموع ولا يتم النقض وحاصل
الجواب ظ فتأمل **قوله** او يرتسم في الخيال لان صورة المتحرك اه كأن الفرق
بين الوجهين لكن في الاول يقول لكن الامر الممتد يرتسم في الخيال من نسبة المتحرك الى المكانين
وكونه فيهما فهو مركب من تلك النسب والاكوان وفي الثاني يقول ان عند حصول
المتحرك في جزء من المكان يحصل صورته في الخيال وكذا عند حصوله في الجزء الثاني وهكذا
فيحصل في الخيال من صور المتحرك امر ممتد مركب منها لا من النسب على ما ذكره في الوجه
الاول فيظن ان ذلك الامر الممتد صورة واحدة للحركة فتأمل وقيل الفرق بينهما
ان القائم بالذهن في الاول صورة واحدة للمتحرك ولكن بسبب نسبة المتحرك
الى المكانين ارتسم امر ممتد في الخيال فان الصورة وان كانت واحدة

لكنها منسوبة الى مكانين فيتخيل انهما صورتان متجاورتان والقايم في الذهن في الثاني
صورتان متجاورتان حاصلتان من كون المتحرك في احد المكانين تارة وفي الآخر
اخرى فالاول ممتد في الثاني ممتد واقعي في الخيال وفي الاول ممتد وهمي وفيه ما مر
قوله واما المعنى الموجود بالفعل الذي اه اي ان اريد بهذا المعنى كون المتحرك بحيث يكون من
اول الحركة الى آخرها متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون له في كل آن اين لم يكن
له اين في آنين كما هو المشهور في تفسير الحركة التوسطية فهو وان صح ما ذكره امر
شخصي حاصل من اول الحركة الى آخرها يتحقق في كل آن من الآنات المفروضة في زمان
الحركة لكن وجوده في الخارج على ما ذكروه غير ظاهر بل الظ كما يشهد به العقل السليم
انه من الاعتبارات المتحققة في نفس الامر وايضا فهذا المعنى ليس من مقولة الاين
في الحركة الاينية ولا من الكم والكيف في الحركة فيهما وظاهر ايضا انه ليس من مقولة
الانفعال على ما يجي من الشيخ من اختيار كون الحركة مطلقا من مقولة الانفعال فلو كان
موجودا فمن اي مقولة هو وان اريد به كما هو ظ بعض كلمات الشيخ في هذا الفصل
فرد واحد شخصي من الاين يثبت للمتحرك في اثناء الحركة الى آخرها من غير تبدل فيه
ولا تغير الا باعتبار تغير نسبه وتبدلها فهو ان سلم امكان تصحيحه في الحركة في
الاين فلا يمكن تصحيحه في ساير الحركات قطعا اذ ظ انه ليس في الحركة في الكيف
او الكم مثلا فرد واحد من الكيف او الكم شخصي بسيط يوجد من اول الحركة الى

آخرها

آخرها وايضا لا يستقيم ح ما سيذكره الشيخ من اختيار كون الحركة من مقولة الانفعال مطلقا
وحمل كلامه هناك على انه في الحركة القطعية بعيد بعد حكمه ههنا بعدم وجودها في الخارج
وانها انما ترتسم في الخيال كما ترى والقول بان في الحركة في الاين من مقولة الاين
كما هو ظ كلام الشيخ ههنا وفي ساير الحركات من مقولة الانفعال او انه في جميع
من مقولة الانفعال وانه في ساير الحركات او في الحركة مطلقا يحدث انفعال شخصي
باق من اول الحركات الى آخرها لا يتغير ولا يتبدل وانما التغير فيما هو متعلق ذلك
الانفعال من الكم او الكيف ولم يتغير ذلك لا يوجب تغير ذلك الانفعال اذ التغير
والاختلاف فيما فيه الحركة ليس الا بالقوة وبالفرض لا بالفعل فيمكن ان يحصل
في المتحرك من جميع تلك الكيفيات او الكميات المتوهمة في اثناء الحركة لكونها
بمنزلة شخص واحد متصل انفعال واحد شخصي نعم لو وجد تلك الكيفيات او الكميات
بالفعل لكان الانفعال باحديها شخصا غير الانفعال بالاخرى قطعا فهو على تقدير
صحته يشكل بان مقولة ان ينفعل عندهم الانفعال التدريجي ككيفيتي ان
الحركة منها ومع ذلك انفعال واحد شخصي بسيط لا تغير ولا تبدل فيه الا ان
يقال ان حكمهم بكون الانفعال في مقولة ان ينفعل تدريجيا انما هو بحسب الظ اذ يتوهم فيه
انفعال تدريجي كما يتوهم اين تدريجي او كيف او كم كذلك لكن عند التحقيق
يظهر ان الموجود فيه انفعال واحد شخصي بسيط لا تدريج في ذاته وانما هو في نسبه

ثم بعد ذلك تخصيصهم مقولة ان ينفعل بالحركة وعدم ادخالهم الانفعالات الدفعية
التي في غيرها فيها كما ترى وبالجملة فكلامهم في بحث الحركة غير منقح جدا وربما كان ذلك
باعتبار قصور ذهني عن تحقيق ما ذكروه والله تعالى اعلم **قوله** واما اذا قطع في
وصل الى المنتهى وقطعت الحركة **قوله** وهذه الحالة الموجودة كما في بعض النسخ وجودها
اراد بوجودها وجودها في التوهم والا فالمراد بها كما يصرح به كلامه الحالة
الممتدة التي حكم بعدم وجودها في الخارج والمراد يمكن وجودها على سبيل وجود
الامور في الماضي ان وجودها الخيالي على سبيل وجود الامور في الماضي باعتبار انها
ترتسم في نفس الزمان الماضي منطبقة عليه فبهذا الاعتبار يصدق انها موجودة في
الماضي كساير الاشياء الموجودة في الماضي لكن تباين ساير الاشياء الموجودة
في الماضي بانها قد كان لها وجود في آن كان حاضرا من الزمان الماضي وهو آخر وجودها
وكذا في كل آن يفرض فيه وجود فلا تنطبق على الزمان الماضي بل توجد في كل آن
فرض فيه وهي موجودة في الماضي بمعنى انطباقها عليه من غير ان تكون موجودة
في شيء من الآنات المفروضة فيه فالوجود في الماضي بمعنى شامل للنوعين وبما
قررنا يظهر فساد ما اورده عليه الامام الرازي من انه كيف يمكن وجود الحركة
بمعنى القطع في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الاعتراف بان حصول الشيء
في الماضي هو ان يكون قد كان له حصول في آن من الآنات الماضية مع انه ليس لهذه

الحركة وجود

الحركة وجود اصلا وذلك لان حكم الشيخ بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي
انما هو على وجودها الخيالي كما ذكرنا وهذا الاين في ان لا يكون لهذه الحركة وجود
في الخارج اصلا واعترافه بان الموجود في الماضي هو ان يكون قد كان له حصول في
آن من الآنات الماضية انما هو في ساير الاشياء الموجودة في الماضي غيرها لا في
كل موجود في الماضي فلا ينافي عدم وجود هذه الحركة في شيء من الآنات الماضية حكمه بان
وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي فلا اتجاه لما ذكره اصلا سواء جعلناه
اعتراضين او اعتراضا واحدا كما يظهر بتقرير الوجهين مما قررنا في الجواب
فتامل **قوله** فلننظر هل حكم الكون في المكان هذا ما اشرنا اليه سابقا انه يفهم
من كلام الشيخ في هذا الفصل انه جعل الحركة التوسطية فردا حقيقيا من الاين
فلا تغفل **قوله** فنقول اولا ان التخصيص بهذا وبذاك انه لا يتحقق ان التخصيص بهذا
وبذاك وان لم يكن موجودا بالفعل لكن مع ذلك لا يصير الاين الموجود
في هذا المكان شخصيا بالمعنى المشهور اي ما لا يمكن فرض صدقه على كثيرين ضرورة
امكان فرض صدقه على كل اين من الايون الشخصية المفروضة في حدود المتحرك
غاية الامر ان يكون جزئيا بمعنى ما لا يصدق بالفعل على كثيرين كما قد يستعمل الشيخ الجزئي
بهذا المعنى لكن هذا لا يفيد في وجوده اذ الشيء ما لم يصر جزئيا بالمعنى الاول لا يصير
موجودا بالفعل وهو ظاهر لانا نقول مفهوم الاين المخصص بهذا المكان الذي هو ما بين

المبدأ والمنتهى وان كان كليا يمكن فرض صدقه على كثيرين لكن للاين الشخصي الموجود منه
على ما ذكره الشيخ جزئي بالمعنى المشهور ايضا فانه اين واحد شخصي لا يمكن فرض
صدقه ايضا على كثيرين لكن ~~الاين الشخصي الموجود منه على ما ذكره الشيخ جزئي بالمعنى~~
~~المشهور ايضا فانه اين واحد شخصي لا يمكن فرض صدقه ايضا على كثيرين~~ فان بتعدد
الاين الكاينة في هذا المكان انما يمكن بفرض تكثر في تلك المسافة وعند تكثرها لم يكن
هذا الفرد الشخصي الموجود الذي ذكره بل يحدث ح ايون شخصية اخرى كل منها موجود
في قطعة من تلك المسافة بحسب فرض من تكثرها هو غير هذا الفرد وانما هو بشرط
عدم تكثر المسافة وفرض تكثر الاين انما هو بفرض تكثر المسافة وظاهر انه ليس للعقل تجويز
صدق ما لا يكن وجوده الا في حالة على ما لا يكن وجوده الا في حالة اخرى عند
ملاحظتها بهذين الوجهين فتفطن لا يقال بعد التسليم في الحركة وجود التوسط المذكور
يمكن قطع الحركة او المسافة في كل حد من الحدود الباقية وعلى تقدير يكون هذا الموجود منه شخصا
آخر فلا يكون ذلك الا كليا لا امتناع فرض صدق الجزئي على كثيرين لانا نقول على
تقدير القطع في كل حد يكون في الحركة شخصا غير الشخص الذي يكون على تقدير القطع في
حد آخر والواقع لا يكون الا قطعا واحدا فقط فهو على كل تقدير يكون شخصا واحدا
لكنا باعتبار عدم وقوفنا على ما سيقع وتجويزنا القطع في هذا الحد او في حد آخر احتمل
ان يكون الموجود هو هذا الشخص او ذلك الشخص كما اذا رايت شبحا لم تعرف انه

زيد ام عمرو

زيد او عمرو وترددنا فيه بينهما فالتردد انما هو لجهلنا بحاله لا لصلوح الامر في نفسه
لهما فلا يلزم منه كونه كليا فكذا ههنا فتامل والامام الرازي في المباحث المشرقية
بعد ما حقق ان التوسط المذكور امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان
كما اذا وجد بياض واحد في آن وبقي زمانا وبسط القول فيه قال تبع ههنا
قولهم الحصول في الوسط امر كلي ولا يوجد ذلك في الاعيان فنقول ذلك التوسط
انما يكون فيه كثرة عددية اذا كانت في المسافة كثرة عددية حتى يقال ان الذي وجد
في هذا الحد من المسافة غير الذي وجد في الحد الآخر لكن المسافة متصل واحد فلا يكون
القطع والحدود فيه وجهة الحصول فاذا لم يحصل لم يكن هناك الا مسافة
واحدة فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ والمنتهى لذلك المتحرك في
ذلك الزمان في النوع الواحد الا امرا واحدا بالعدد ولان الجزئي ما نفس مفهومه
يمنع من وقوع الشركة فيه ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع
والزمان وما فيه وما اليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه فهو اذن امر
جزئي وامكان فرض الاجزاء في الشيء لا يجعله كليا فان الخط الواحد يمكن ان
يفرض فيه اجزاء كثيرة مع انه جزئي بل المعتبر في كون الشيء كليا امكان فرض
الجزئيات وقد عرفت الفرق بينهما وعرفت ان ذلك غير ممكن ههنا فهذا
ما عندي في هذا الموضع المشكل العسر ولا يخفى ان التوسط المذكور اذا كان موجودا

فيه لا يجعله كليا فان امكان
فرض الاجزاء صح

في الآن على ما حققه فلا يمكن فيه فرض الاجزاء اذ المنقسم بالاجزاء كيف يمكن وجوده
في الآن الغير المنقسم ~~بالاجزاء كيف~~ فقوله وامكان فرض الاجزاء فيه
لا يجعله كليا انما يصح فيما اذا كان التوسط المذكور امرا مستمرا منقسما بانقسام المسافة
وح لا يكون موجودا في الآن ففي كلامه خلط بين معنى الحركة فتثبت ولا تخلط
قوله بل يستمر الاتصال اي اتصال المسافة ولا ينفصل بالفعل ما لم يحصل تكثر في المكان
وذلك المكان بالفعل وبعد حصوله لم يكن ذلك الموجود الذي ذكره بل تحقق
ح موجودات متكثرة من الاين بحسب تكثر المسافة فافهم قوله ولو كان
الحركة لذاته لا لسبب الخ اه اعترض عليه بان الطبيعة محركة لذاتها عندهم مع انها
لا تحرك ابدا فان قالوا ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة فعند بقائها
عليها تسكن ولا تحرك فقد شرطنا علة الحركة فنقول لا اقتضاء الجسم الخ يجوز ان يكون كك
فلا يتم الدليل ويمكن ان يكون مراد الشيخ ههنا مجرد ان الطبيعة الجسمية ليست علة مستقلة
للحركة والا لزم دوام الحركة في كل جسم بل لا بد من خصوصية من مادة مخصوصة او صورة
كك او حالة خاصة تقتضي الحركة عنده ولا تقتضي عند حالة اخرى وح يتم ما ذكره
ههنا واذا اريد اثبات استناد الحركة الى الطبيعة دون الجسمية المشتركة كما هو
مذهبهم فيمكن الاستناد ح باختلاف الحركات في الجهات والامكنة التي تتوجه
اليها فان ذلك يشهد بان حركاتها لطلب امكنتها المستندة الى صورها النوعية

لا الجسمية

لا الجسمية المشتركة فتامل قوله وان كانت ذات المتحرك الخ هذا اما تكرار
لسابقه وتاكيد له كما هو طريقة القدماء او الاول استدلال بالاجسام المتحركة
التي تعدم عنها الحركة وهذا استدلال بالاجسام الغير المتحركة الخ اي التي لم يتفق
حركتها اصلا كالاجسام الثابتة دائما في امكنتها الطبيعية لانها لا تتحرك اصلا
لعدم وجود سبب كك اذ كل جسم على رأيهم اذا اخرج عن مكانه الطبيعي
اقتضى بطبعه الحركة اليه فحينئذ عدم عنه الحركة في جميع الاحوال غير موجود
عندهم ولا يخفى انه يرد عليه ما نقلنا من الاعتراض على الوجه الاول والجواب
الجواب ثم اذا حمل الكلام على الوجهين فقوله فان وجد جسم طبيعي متحرك
دائما تفريع عليهما فافهم قوله ومما يبين لك ان الشيء لا يحرك ذاته الخ
هذا من قبيل ان يقال ان السواد لو قام بالجسم فاما ان يقوم بالجسم الابيض
او بالجسم الاسود فان قام بالجسم الابيض فيلزم اجتماع السواد و
البياض فيه وان قام بالجسم الاسود فيلزم ان يقوم فيه سواد آخر والا
لزم ان يخرج فيه شيء من القوة الى الفعل بشيء هو بالفعل وفساده ظاهر
فان السواد يقوم بالماهية من حيث هي لا معتبرا مع السواد ولا لون آخر
نعم في زمان القيام اسود بهذا السواد القائم به فكذا انما نقول ان المحرك
يجوز ان يكون هو ذات الجسم من حيث هي لا مقيدة بان لا يتحرك ولا بان

يتحرك بنفسه اي فرضان التحريك يحرك المحرك الذي افادها التحريك المذكور
لا بحرك آخر وهو ظاهر وغفلة مثل الشيخ عنه غريب جدا **قوله** حتى يكتسب من ذي
قبل اي من بعد فان كل ذي قبل بعد وفي بعض النسخ من ذي فعل اي من فاعل
وعلى هذا يكون قبل من نفسه بدلا منه وبيانا له **قوله** وبالجملة طبيعة الجسمية طبيعة جوهرية
لو ثبت كون حقيقة الجسمية اي الجوهر القابل للابعاد كما هو مذهبهم فالامر كما ذكره
لكن الكلام في اثبات ذلك اذ ربما كانت الجسمية في كل جسم جوهرا مخصوصا
قابلا للابعاد فاشتراك الجميع في ذلك لا يدل على اشتراكها في الحقيقة فتامل
قوله وهذا انسلم لكم بالحري أي يمكن ان يكون الاستدلال المذكور مع السؤال و
الجواب مما وجده الشيخ في كلام بعضهم وهذا ابتداء كلام الشيخ ويمكن ان
يكون السؤال والجواب ايضا من الشيخ **قوله** وكان لم يذهب اليه القائل الاول
اي من احتج اولا بهذا الدليل وهذا لا ينافي صراحة التقرير المذكور في ان عدم
استحالة سكون الجزء بالنظر الى طبيعة الجسم من حيث هو جسم كما ذكره المجيب
اذ التقرير ربما لم يكن تقرير القائل الاول وانما قرره بهذا الوجه من اراد تحسين
المذكورين
كلامهم بوجه فافهم **قوله** ولا يلزم ذلك المحال ان تغير حكمه محال يلزم كون
المحال وفي بعض النسخ يلزمه بالضمير وعلى الوجهين فهو اما من تتمة السابق او
ابتداء اعتراض آخر فعلى النسخة الاولى ان كان من تتمة السابق فالمعنى

ولايلزم

ولا يلزم ذلك المحال الذي فرض ان من توهم يعرض ان يصير المتحرك لذاته
غير متحرك لذاته وهو معقول يلزم وقوله ان يتغير حكمه هو فاعله اي لا يلزم ان يتغير
حكمه اي حكم المتحرك لذاته محال يلزم ذلك وهو سكونه والحاصل ان سكون
المتحرك لذاته وان كان لازما لذلك المحال وهو سكون الجزء لكن ذلك لا يوجب
تغير ذات المتحرك لذاته فان المتحرك لذاته يستحيل سكونه على التقادير الواقعية
واما اذا فرض تقدير محال يلزم منه سكونه فلا ينافي كونه متحركا لذاته وعلى
النسخة الثانية فالمعنى ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون المتحرك لذاته ان
يتغير حكمه ويخرج عن الاستحالة بسبب محال هو سكون الجزء يلزمه ذلك المحال اي
سكون المتحرك فانه مع كونه لازما لذلك المحال يلزم تحققه عند تحققه فهو
مع ذلك مستحيل في نفس الامر فلا يخرج المتحرك لذاته بذلك عن ان يكون متحركا
لذاته يستحيل فرض سكونه وان كان ابتداء اعتراض آخر فالمعنى على النسخة الاولى
ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون الجزء ان تغير حكم المتحرك لذاته وهو وجوب
حركته محال يلزم ذلك المحال وهو سكونه اي لا نسلم انه يلزم على هذا التقدير ان
يسكن المتحرك لذاته ويتغير حكمه لجواز ان لا يسكن على هذا التقدير المحال ايضا وعدم
سكونه على هذا التقدير وان كان محالا لكن جاز لزومه على تقدير محال اذ المحال جاز
ان يستلزم المحال وعلى النسخة الثانية يكون المعنى ولا يلزم ذلك المحال الذي هو سكون

المتحرك لذاته ان تغير حكمه ويخرج الى الوجوب بسبب محال هو سكون الجزء يلزم ذلك المحال
اذ على التقدير المذكور ايضا يمكن ان لا يسكن الكل ويمتنع سكونه بناء على ما ذكرنا من
جواز استلزام المحال للمحال وعلى ما ذكرنا اولا من كون هذا الكلام من تتمة السابق
يكون قوله بل يجوز ان يكون المتحرك لذاته ابتداء الاعتراض المذكور **قوله** لكنه ح يجب عدمه
ان حمل كلامه على ما ذكرنا من الاعتراض كما هو الظاهر فالمراد بهذا القول انه لكن ح يجب عدمه
اي عدم سكونه الجزء اي يلزم على ما ذكرنا من جواز عدم سكون الكل على هذا التقدير ان يكون
سكون الجزء ممتنعا واجبا عدمه حتى يجوز استلزامه ح ونحن نقول بذلك و
نحكم باستحالة سكون الجزء ويمكن ان لا يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من الاعتراض
بل الى اعتراض آخر وهو انه على تقدير سكون الجزء يمكن ان لا يسكن الكل بل يجب
عدم الكل ح غاية الامر انه اذا اثبت استحالة عدم الكل وقيل ان مرادنا
من الغرض المذكور فرض سكون الجزء مع بقاء الجزء والكل موجودين فعدم الكل ح
مستحيل نقول لان المحال جاز ان يستلزم المحال فعدم الكل وان كان محالا
جاز ان يكون لازما لمحال آخر هو سكون الجزء ولا يخفى ان قول الشيخ لكنه يجب
عدمه ربما كان ظاهره هذا التقرير لكن الغفلة عن التقرير الاول مع وضوحه
وايراد الاعتراض بهذا الوجه بعيد منه مع ان حمل تتمة كلامه عليه يحتاج الى
عناية كما يظهر مما قررنا فالظاهر حمل كلامه على الوجه الاول فتامل **قوله** ولظن

ماخذ

ماخذ الاحتجاج لابطاله اه لا يخفى عدم وقع هذا الكلام اذ ظاهر انه لو سلمت المقدمة قطعا
تم الاحتجاج لكن لما لم يسلم ذلك فيما اذا كان التسكين محالا فالتجاوز الى تصحيح الاحتجاج
بما ذكروه فما ذكره الشيخ لا يحصل اليه وتحقيق ان مراده ان تصحيح الاحتجاج بما ذكروه
مما لا يحصل له اذ ح وان اندفع المنع لكن يصير التمسك بالجزء لغوا محضا وهو ان تحشى
من ايراد منع على مقدمة منهم فالمتعصبون لهذا الاحتجاج ان تيسر لهم تعمم علينا
من دفع المنع عن هذه المقدمة فعليهم ان ياتوا بذلك والا فتسليم عدم تمامية الدليل
وامكان ايراد المنع عليه اولى من توجيهه بما ذكروه فتامل **قوله** وهذا غير قولنا
وفي بعض النسخ عين قولنا والظاهر هو الثاني **قوله** فلا يمكن ان يتوهم تلك الاجزاء
ساكنة يعني ان توهم سكون اجزاء المتصل بالذات اجزاء له توهم لا يمكن تحققه
في نفس الامر اي لا يمكن التوهم ايضا لا مجرد عدم امكان المتوهم لان اجزاء
المتصل بالذات اجزاء له غير قابلة للسكون ولا للاين الا بالفرض اي بمجرد التقدير
والتعبير عنه بالعبارة من غير ان يكون له معنى صحيح معقول كتوهم حركة المجرد او
سكونه وح فما ذكر من الاستدلال لا يرجع الى طائل وان ما ذكروا فيه من ان الكل جسم
فان سكون الجزء منه يوجب سكون الكل مجرد لفظ وعبارة والا فسكون الجزء
مما لا يمكن تحققه في الخارج ولا في الوهم فكيف يحكم عليه بايجابه لسكون الكل واذا تحقق
ما فيه وان لم يكن له سكون بالذات لكن يقبل السكون بالعرض بتبعية الكل
فان الجزء هو

ثم يمكن توهم حصول الحالة التي نراها حاصلة له عند سكون الكل والتعبير عنها بالسكون
وهو يكفي في اجراء الدليل فتأمل قوله او يدعي توهم فصل واسكان معا او بعض
الالات او ادا اي ان لا يتق اذا امكن توهم سكون الجزء بتوهم فصله كما اعترف به
فكان ذلك يكفي في اجراء الاستدلال فان المتحرك بذاته توهم سكونه حينئذ
باي وجه كان لا يوجب في الوهم سكونه وتوهم سكون جزء الجسم بهذا الوجه
يوجب سكونه فالجسم ليس بمتحرك بذاته لانا نقول عند الفصل لا يبقى الكل بل ينعدم
ويحدث شيئان آخران فتوهم فصل الجزء وسكونه يوجب توهم عدم الكل
لا سكونه كما ذكره المستدل لكن يمكن ان يتوهم فصل الجزء وان سلم كونه سببا
لانعدام الكل لكن لا شك انه لا يوجب ان لا يمكن توهم بقائه معه فغايته الامر
ان يكون المتوهم محالا ولا ضير فاذا توهم سكون الجزء وفصله مع بقاء الكل
فيلزم منه توهم سكون الكل وهو يكفي في اجراء الدليل ودفع هذا الشك عنه
فتدبر قوله فانه لا يضاد مبدأ حركة منه ولا منتهاها وذلك لاعتبار الوجود في
الضدين واحوال الفلك لا وجود لها بل انما هي اعتبارية محضة (فرضية) قوله ما لم يكن له سبب
محدد ومحرك اي يجب ان لا يكون متحركا لذاته بل يكون له سبب يحدث فيه الحركة حتى
يكون له مبدأ ومنتهى وفي بعض النسخ لم يوجد لفظ محرك وهو الاظهر قوله فكل
حركة من حركات الفلك فانها يعرض لها ذلك اي المبدأ والمنتهى احد الوجهين

المذكورين

المذكورين الضرب القوة فانه اذا جعل مبدأ حركة من حركاته وصول الشمس الى نقطة اول
الحمل مثلا فعند وصولها اليه فهو مبدأ بالفعل وفرضه مبدأ وتحديدنا به بالقوة القريبة من الفعل
وقبل وصولها اليه يمكن تحديدها به بالقوة البعيدة قوله فالحركة المكانية او الوضعية
ظاهر كلامه الفرق بين الحركة المكانية والمتحرك المكاني وهو كما ترى فان المبدأ
والمنتهى باي معنى كان للحركة فهو بذلك المعنى للمتحرك ايضا وبالعكس فالاولى ان يقال
فكان المراد ان المعتبر من المبدأ والمنتهى في الحركتين اي الذي يمكن اعتباره في كل
قطعة من احدى الحركتين هو انه اذا اعتبر حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ
ومنتهى ايضا وان لم يتعين ذلك في نفس الامر كما اذا عين قطعة في اثناء حركة
متصلة واحدة واما المتحرك المكاني فلا بد ان يكون له المبدأ والمنتهى بالفعل او
بالقوة القريبة من الفعل اي لا بد له من المبدأ والمنتهى بالنسبة الى بعض حركاته بالفعل
وبالنسبة الى بعضها بالقوة القريبة من الفعل فان الحركة المكانية لما امتنع اتصالها
دائما فلا بد لتمامها من مبدأ ومنتهى بالقوة القريبة من الفعل واما الحركة الوضعية
فلما وجد منها ما لا بداية لها ولا نهاية كحركة الفلك فقد لا يوجد لمتحركها مبدأ
ومنتهى بالفعل ايضا نعم اذا عين قطعة منها اي قطعة فقد تعين مع ذلك
مبدأ ومنتهى فقط قوله واجزاؤها منها اي من الحركة التي هي الكيف السيال
لا من كل حركة كالكم السيال مثلا بخلاف الفريق الاول فانهم اخرجوا المقولتين

بالفعل ثم كل قطعة منها فلها مبدأ ومنتهى

فصل في [illegible] المقولات

من كل حركة وقيل ان قوله واخرجوا ليس عطفا على حصوا وليس المخرجون
هم هذا القوم فقط بل اصحاب هذا المذهب اعني مذهب القائلين بالسيال عطف فهو
بالمعنى على بعضهم من قوله وبالجملة فان السيال في كل جنس هو الحركة فكانه قال
وبالجملة جعلوا السيال في كل جنس هو الحركة واخرجوا منها اي من الحركة مقولتي
يفعل وينفعل ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله وليس هذا اي كونه سيالا قوله
من غير ان يكون فصلا لذاته الابيض والاسود لا يفترقان بالفصول فلم لا يجوز ان
التسود اي هو
يكون السواد السيال والسواد الثابت ايضا كك فافهم قوله وههنا مذهب
ثالث اي للقائلين بالمذهب الاخير وهو القول بالتشكيك او في اصل المسئلة
من المذاهب المردودة او مطلقا كما سيظهر توجيه الجميع قوله فان الكمال الاول
في رسمها فان الكمال عبارة عن وجود الشيء من شانه ان يكون له ذلك الشيء
على ما تحقق
والوجود مقول بالتشكيك فكذا الكمال قوله واذا لم يكن هذه المقولات داخلة
تحت جنس اي كان داخلة هذا اي فيما ادعاه من كون الحركة معنى جنسيا باعتبار ان
الحركة معنى نسبي الى تلك المقولات فانها عبارة عن تبدلها واذا كان
المنسوب اليه اجناسا مختلفة فالظاهر ان النسبة اليها كك ويمكن ان يكون
ايضا
غرضه اثبات عدم جنسية الحركة على جميع المذاهب فهذا البيان عدم
بعده
جنسيتها على خصوص مذهب من قال ان الحركة في كل مقولة من تلك المقولة

بيان تام

بيان تام فافهم قوله والمذاهب الملتفت اليها في هذا المطلب الظاهر ان المراد ان المذاهب
في اصل المسئلة هي هذه الثلثة وهذا انما يتاتى على ان المراد ان المذاهب الملتفت اليها
للرد هي هذه الثلثة وعلى هذا فالمذهب الاول وهو ان الحركة هي مقولة ان ينفعل
ليس من جملة هذه الثلثة فانه مختاره بل الثلثة هي القول بالاشتراك البحت
التشكيك
والقول بالسيال على اختلاف المذاهب فيه والمذهب الثالث وهو القول بالتشكيك
دون القول بالسيال وحينئذ فالمذهب الاوسط هو القول بالسيال ولما حكم
اولا بعدم اعجابه ثم تصدى لرد المذهب الثالث ايضا ثم اشار الى جريان البيان
في رد المذهب الاول ايضا وهو القول بكونه اسما مشتركا على الاطلاق
اي بالاشتراك البحت فظهر بطلان هذه الثلثة جميعا وبقي الحق واحدا وهو ان
القائلين
الحركة نفس مقولة ان ينفعل كما ذكره اولا وبناء على معوله الشيخ بان
بالاشتراك البحت هو الكيف السيال والكم السيال مثلا وعلى هذا فالمذاهب
في اصل المسئلة مطلقا ثلثة هي القول الاول والقول بالسيال مطلقا والقول
بالتشكيك دون القول بالسيال ولما تصدى لبطلان القول بالسيال وكذا ابطال
المذهب الثالث بالمحذور المشترك بينه وبين الطائفة الاولى فبقي الحق واحدا
وهو المذهب الاول وعلى هذا فيحمل قوله ويمكنك ان تبين هذا البيان الخ
على انه يمكن ان يبين بمثل هذا البيان الاخير بطلان القول بكون الحركة اسما

ايضا قالوا بان المقول عليه لفظ
الحركة بالاشتراك البحت منه م

مشترکا علی الاطلاق ای سواء قالوا بالکیف السیال والکم السیال علی ما هو
الواقع وبنی الکلام فی تعداد المذاهب علیه ام لا فان ما ذکره فی البیان الاخیر
یجری فی رده مطلقا کما لا یخفی ویحتمل ان یکون مراده حصر مذاهب القول بالتشکیک
وعلی هذا فالمذاهب الثلثة هو القول بالسیال مع جعل الافتراق بین التسود
والسواد نوعیا والقول به مع جعل الافتراق غیر نوعی والقول بالتشکیک دون
القول بالسیال وقد اشار الشیخ الی بطلان المذهب الاوسط منهم ثم الی بطلان
الاوسط والاخیر جمیعا ثم اشار الی بطلان القول بالاشتراک البحت فبقی المذهب
الاول من القائلین بالسیال والقول الاول وتحاظر بطلان الاول ایضا ما ذکره
فی عدم اعجاب المذهب الاوسط اذ ما ذکره من استکراه ان یتی التسود کیفیة
او ان المنو کمیة یجری علی القولین جمیعا الا انه خص عدم الاعجاب بالمذهب الاوسط
لان القول بکون التسود مثلا کیفیة من نوع السواد اشد کراهة من جعله کیفیة من
نوع آخر وایضا قوله ویظهر من هذا ان اشتداد السواد انما یجری فی رد
القول الاوسط فقط فلذا لم یلتفت الی المذهب الاول منهم وحکم بانه بقی الحق
واحدا وهو ان الحرکة هی مقولة ان ینفعل علی ما ذکره اولا فتامل قوله تعرض علیه
زیادات لا تثبت مبلغها ولا یجوز ان یکون تلک الزیادات من جنس السواد
اذ عند اضافة سواد الی سواد آخر لا یبقی النوع الاول کما ذکره الشیخ بل لا بد

ان یکون

٧٧

~~ان یکون من عوارضه وح فلیس ما فرض من السواد الی سواد اخر لا یبقی النوع الاول~~
~~کما ذکره الشیخ بل لا بد~~ ان یکون من عوارضه وح فلیس ما فرض من السواد السیال
سوادا سیالا بل سواد ثابت متحرک فی عارض من العوارض وایضا لو کانت
الزیادات سوادا سیالا فننقل الکلام الیها ونقول ان فی تلک الزیادات اما ان یکون
سواد ثابت او لا یکون الی آخر الدلیل وفیه انه ح یمکن اختیار ان السواد المشتد
هو السواد الاول الثابت الذی تعرض علیه الزیادات فلا یلزم وجود الثابت
آخر هذا ولقائل ان مراد من قال بالکیف السیال والکم السیال ان فی صورة الحرکة
فی السواد مثلا بالاشتداد یوجد فرد من السواد تدریجی متصل واحد قابل للقسمة
الی غیر النهایة بحیث یتوهم فی کل آن انه فرد آخر اشد من الفرد الذی توهم فی
آن فرض قبله ولا یخفی لزوم الاتصاف بالاشتداد بهذا المعنی یقتضی الا وجود
الموصوف والموصوف موجود فان الموجود عندهم اعم من الثابت وغیر القار
واما وجوب کون الموصوف موجودا ثابت الذات فلا دلیل علیه ولو
تمسک الشیخ فی الطلب الموجود الغیر القار بما سبق منه من الدلیل علی عدم وجود
الحرکة القطعیة فی الخارج فقد عرفت حاله ایضا هذا اذا لم یکن فی الجسم قبل
الحرکة سواد وتحرک فی السواد وان کان فیه سواد واشتد فان جوزنا بقاء السواد
الاول وعروض زیادات علیه من جنس السواد واشتد بها بناء علی منع

ماذكره الشيخ من ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الاول فالامر اظهر اذ الموصوف
بالاشتداد حينئذ موجود ثابت الذات هو ذلك السواد الاول ويضاف اليه
فرد آخر تدريجي على الوجه المذكور وان لم يجوز ذلك بناء على ماذكره الشيخ فنقول
ان عند الاخذ في الاشتداد ينعدم ذلك السواد القار ويحصل فرد تدريجي على
الوجه المذكور الى ان ينقطع الحركة فيستقر على فرد ثابت قار وهذا اظهر الوجوه فما ذكره الشيخ
لاينهض بابطال هذا الرأي بل هذا الرأي كانه لايخلو عن قوة حيث يندفع به ما يتشكل
في الحركة من لزوم تتالي الآنات وغيره من المفاسد كما سيجيء على تقدير وجود
الافراد الغير المتناهية بالفعل ولزوم خلو الماء مثلا عن الحرارة بالفعل حين بلغ
اشد الغليان وخلو الجسم عن السواد مثلا عند الحركة فيه وعن الكم عند النمو والذبول
او التخلخل والتكاثف الحقيقيين الى غير ذلك مما يكذبه الحس والعيان على تقدير القول
بوجودها بالقوة لا بالفعل على ما هو المختار عندهم ولا حاجة في دفعها الى ما ارتكبوه
من التعسفات كما سنشير اليها واما ما يتوهم من انه لامعنى للتسود الا الحركة في السواد ولا معنى
للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير والتبدل
ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك
فلو كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها
ففيه تأمل اذ لو جعل حقيقة الحركة هي التبدل والتغير فظاهر انه لايجوز احد ان تكون

التجدد

الحركة في

٧٨

الحركة في كل مقولة من جنس تلك المقولة فالظاهر ان مراد من قال في ذلك ان في صورة
الحركة في كل مقولة التي تظن انها التبدل في افراد تلك المقولة لا تبدل حقيقة بل
انما يوجد فرد زماني سيال غير قار هي حقيقة الحركة او انهم لم يعتقدوا وجود التبدل
لكن اثبتوا هذا الامر السيال ايضا وجعلوا الحركة اسما له او لهما والحاصل ان العمدة
في المقام ابطال وجود هذا الامر السيال وانّى لهم ذلك واما اطلاق الحركة عليه
فامر سهل اذ يرجع حقيقة الى الاصطلاح ولا مشاحة فيه ثم لو ابطل وجود هذا الامر
السيال في الخارج فكانه لاضير ايضا اذ وجوده في الذهن ايضا لعله يكفي في تصحيح
اطلاق الحركة عليه ايضا كيف والحركة القطعية على رأيهم لا وجود لها في الخارج والظاهر
ان من فسر الحركة بذلك الامر السيال اراد بالحركة هي القطعية لا التوسطية فتامل
قوله بل اشتداد الموضوع في سواده لما فسر اولا التسود باشتداد السواد وهو
يوهم ان يكون السواد موضوعا للاشتداد كما توهم بعضهم ان الموضوع للحركة
في كل مقولة هو تلك المقولة فالمعنى هو ان المشتد ذات السواد وكان هذا باطلا
عند الشيخ كما سيشير اليه في الفصل الآتي فاضرب عنه وقال ان التسود ليس هو
اشتداد السواد اي ان يكون السواد موضوعا للاشتداد بل اشتداد الموضوع في
السواد فالمقولة في كل حركة هي ما فيه الحركة لا موضوع الحركة قوله ويظهر من هذا
ان اشتداد السواد آه اي مما ذكرنا من ان في صورة اشتداد السواد ليس الموجود

فرداً واحداً من السواد وسيما لا بل يجب ان لم يوجد في كل آن زيادة على الاول بل لو
ان اشتد او السواد يخرجه عن نوعه الاول او يستحيل ان يشار في كل حد الى موجود منه
وزيادة عليه بل كل ما يبلغه من الحد هو كيفية واحدة بسيطة ضرورة وهذا انما يدل
على ان الموجود في كل حد هو فرد آخر غير الموجود في الحد السابق واما اختلافه معه في النوع
فكانه مبني على ان الاشتداد والاضعف مختلفان بالنوع فيكون مخصوصاً بالحركة
في الكيفيات واما في سائر الحركات فغاية الامر عدم بقاء الشخص الاول واما
خروجه عن نوعه فشامل قوله والسواد المطلق الظاهر ان المراد بالسواد المطلق الاعم من
سواد اشد منه وفي تحقق تامل فتامل قوله اذا كانت اصناف الحركة اه قد تبين لنا
بنا، هذا الايراد المشترك على ما سبق من الشيخ من رد المذهب الاوسط اذ قد ابطل فيه كون
كل صنف من الحركة داخلا تحت جنس من الاجناس العالية وبعد ذلك تتم ما اورده ههنا
او على ان يتم انا نعلم قطعا ان جميع اصناف الحركة من حيث هي حركة لابد ان يكون
من جنس واحد فاذا لم يكن جميعها داخلة في مقولة ان ينفعل ولا في مقولة اخرى
من العشر على ما هو رايهم فيجب ان يكون كل منها جنسا عاليا او يكون الجميع داخلة تحت
جنس آخر فيزيد عدد المقولات والفرق بين هذا الايراد وما سيذكره بعد ذلك
بقوله فنقول للطائفتين جميعا اه ان هذا الزام لهم بالنظر الى امر الحركة واصنافها
وانها لابد ان يكون جنسا او داخلة في جنس وذلك الزام لهم بالنظر الى مقولة

ان ينفعل

ان ينفعل وفي حقيقتها وانها لابد ان يكون انفس الحركة المطلقة او جنس صنف
منها واما نفس نسبة الحركة المطلقة الى الموضوع او نفس نسبة صنف منها اذ
لا مجيد في مقولة ان ينفعل من ان يكون انفس الحركة او نفس نسبة الحركة وانما فيه
ما في الوجهين من التعسف لا سيما الاول والظاهر ان الامر المشترك اللازم
على المذهبين هو ما ذكره الشيخ بقوله فنقول للطائفتين جميعا اه وما سبق تمهيد له
وتحقيق لمبناه فذكر ان سر الايراد على انحصار المقولات في العشر وان من قال
تجويزهم يلزمه اما كون الحركة جنسا من الاجناس العالية واما القول بزيادة المقولات
على العشر فان جميع اصناف الحركة ح لا تدخل في جنس منها ولا في مقولة ان ينفعل
وتخصيصها بالذكر كانه للاشارة الى ان المقولة التي يحتمل ان يكون جميع اصناف
الحركة مندرجة تحتها هي تلك المقولة وهي معان كلية مقولة على كثيرين قول الاجناس
لا تفاوت بينها في ذلك فاذا لم يكن جميعها مندرجة تحت جنس منها فاما ان
يكون كل منها جنسا عاليا او يكون جميعها مندرجة تحت ~~جنس منها فاما ان يكون~~
~~كل منها جنسا عاليا او يكون جميعها مندرجة~~ تحت جنس عال غير العشر وعلى الوجهين
فلزوم الزيادة ظاهر او يكون كل منها مندرجا تحت جنس عال منها كما ذكر في
المذهب الاوسط وح ايضا يلزم القول بزيادة المقولات على العشر فان مقولة
ان ينفعل لابد ان يكون اما واحدا منها او عبارة عن نسبة الحركة المطلقة او عن

نسبة حركتا وعلى التقادير تزيد المقولات على العشر كما سيفصله الشيخ عند تقرير
الايراد ويمكن ان يق مراده من عدم دخول اصناف الحركة فى جنس منها انه لا جميعها
تحت جنس واحد ولا كل منها تحت جنس وهذا انما هو على المذهب الاخير وعلى هذا
فكانه اشار فى تقرير مبنى الايراد الى تقرير يختص بالمذهب الاخير وعلى هذا فكانه
اشار فى تقرير مبنى الايراد الى تقرير يختص بالمذهب الاخير ثم اشار فى تقرير
اصل الايراد الى تقرير ينهض على المذهبين جميعا ولا يتوهم انه على هذا لا يصح
الحكم بكون المذهب الاخير اخصف واحكم من الاوسط لاختصاصه ايضا بايراد
لا يرد على الاوسط وذلك لان المحذور اللازم على المذهب الاخير محذور واحد
وان امكن الزامه عليه من وجهين وعلى الاوسط من وجه واحد بخلاف المذهب
الاوسط فانه مع اشتراكه فى هذا المحذور بوجه يلزم عليه محذور آخر ايضا على ان
ارتكاب هذا المحذور لعله اهون عند الشيخ من القول بكون التسود كيفية او النمو
كمية لشدة استكراهه له فتامل **قوله** فانهم قد جعلوا فى مقولة الجدة انه فانهم
جعلوا الجدة وهى كون الشيء محاطا بما ينتقل بانتقاله مقولة من العشر مع ظهور
انها مقولة على ما تحتها بالتشكيك فان جلد الحيوان اولى بذلك من قميصه مثلا
فاذا سامحوا فيها فليسامحوا فى مقولة ان ينفعل ايضا لو فرض قولها بالتشكيك
فافهم **قوله** فيكون نفسها جنسا كان هذا انما يتوجه على القول الاخير فقط

اوعلى

او على القول الاوسط يكون نفس كل صنف داخلا تحت مقولة من المقولات العشر
فلا يزيد عدد الاجناس من هذه الجهة او يق بناء الكلام على انه اذا جعل نسبة حركة ما جنسا
عاليا ولم يجعل تحت مقولة اخرى فتدبر **قوله** واما نحن فغرضنا ان ما ذكرناه من البيان
انما هو على قواعدهم المسلمة عندهم من كون المقولات عشرا وكون كل واحد منها
حقيقى الجنسية وان لا شئ خارج عنها وان كنا نحن لا نعتقد كل القواعد فيها
لعدم دليل عليها **قوله** ويمكنك ان تبين هذا البيان اذ نقول لهم لم قلتم
فى مقولة ان ينفعل الى آخر ما ذكره الشيخ **قوله** وهو المذهب الاول وهو ان
الحركة نفس مقولة ان ينفعل ولا يخفى ان الظاهر ان القائلين بالسيال انما قرروا به
الحركة القطعية كما اشرنا اليه سابقا لكن حمل كلام الشيخ وامرائه القائلين بوجود
الحركة التوسطية فى الخارج دون القطعية على انه لتحقق الحركة القطعية التى لا وجود لها
عندهم الا فى الخيال وابهامها من مقولة ان ينفعل وانهم لم يتعرضوا لتحقيق الحركة
القطعية التى لا وجود لها عندهم الا فى الخيال وابهامها من مقولة ان ينفعل وانهم
لم يتعرضوا لتحقيق الحركة التوسطية الموجودة عندهم فى الخارج وانها من
اى مقولة كما ترى فالاظهر حمل الكلام ههنا على ان كل فرقة بصدد تحقيق الحركة الموجودة
عندهم فالقائلون بالسيال جعلوا الحركة القطعية موجودة وفسروها به والشيخ
وامرائه القائلين بان الموجود انما هو الحركة التوسطية جعلوها من مقولة الانفعال

فالاولى الن يجعل نفسها
ايضا جنسا عاليا
منه

لكن يشكل ذلك بما اشرنا اليه في الفصل السابق في بحث تحقيق الحركة التوسطية من الاشكال
في جعل الحركة التوسطية من مقولة الانفعال فتذكر والحق ان ما نفهم من الحركة ليس
هو الانفعال بل هو السيال من كل مقولة او التغير والتبدل التدريجيان او
كون الشيء بين المبدا والمنتهى نعم الانفعال على الوجه امر لازم له فالقول
بان الحركة هي مقولة ان ينفعل سخيف فان قلنا ان الحركة هي الاول فلا اشكال
وما ذكره الشيخ في ابطاله قد عرفت حاله وان قلنا بانها هي الامر الثاني ولا ريب
في كونه اعتباريا فلا اشكال ايضا واما الثالث فان قلنا ايضا باعتباريته وعدم
وجوده في الخارج كما هو الظ فلا اشكال ايضا في عدد المقولات من هذه الجهة
وان قلنا بوجوده فينبغي ان يجعل مقولة عليحدة وان زاد به عدد المقولات اذ
لا دليل على العشر والانحصار فيها كما اشار اليه الشيخ واما الانفعال فان لم يقل
احد بوجوده فالوجه ان لا يجعل مقولة وان قيل بوجوده فيجعل مقولة عليحدة و
ليس هو من الحركة في شيء لكن الفرق بين الانفعال التدريجي اللازم للحركة
والدفعي الكاين في غيرها كانه تحكم فلو قيل بوجود الانفعال فينبغي ان يجعل
مقولة عليحدة كما فعلوه فتامل **فصل** في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها
قوله هو هذا الاخير وذلك لظهور فساد المعنى الاول والثالث ايضا قد ظهر فساده
عنده بما قرره في الفصل السابق واما الثاني فيبطل ايضا بما ذكره هناك في

من بطلان الكيف السيال
وكذا البواقي

ابطال الثالث

ان البحث الشهود الذي نقله في الفصل السابق وانما
الاخر فيه وان اجمع انه يقع في الحركة الاينية دون
غيرها من الحركات كما اشار اليه بقوله الآتي ودون
اشكال فيه ايضا لانه ليس

سواء كان تدريجيا او دفعيا فلا وجه
لجعل خصوص التدريجي مقولة
عليحدة

ابطال الثالث بل جريانه فيه اظهر اذ الحكم بان المتحرك يجب ان يكون امرا باقيا ب
الذات من اول الحركة الى آخرها كانه اظهر من الحكم بذلك في الامر الذي يشتد بمجرد تضعف
بالاشتداد على ما ذكره في ابطال الثالث ونحن فنقول لو كان المقولة موضوعا حقيقيا
للحركة حتى يكون التسود هو ان يشتد ذات السواد فذلك السواد ان عدم عند الاشتداد
فليس فيه اشتداد قطعا لوجوب بقاء المتحرك بشخصه وان بقي فان لم يحدث فيه
صفة زايدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زايدة فلا تبدل ولا اشتداد
ولا حركة في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض ولو قيل ان ذلك
ولو سلم انه بالقوة منه
السواد يبقى وينضاف اليه في آن حصة اخرى من السواد ويشتد بها لا صفة خارجة
عن حقيقة السواد حتى لا يكون الاشتداد في السواد بل في صفته فيندفع بما ذكرنا هناك
من انه اذا انضاف حصة من السواد الى حصة اخرى لا يبقى شخصه الاول مع ان
المتحرك لا بد من بقائه بشخصه من اول الحركة الى آخرها كما ذكرنا فتامل **قوله**
هو قول مجازي والمراد التغير والتبدل فيه دفعة **قوله** وذلك لان الصورة
الجوهرية لا يخفى ان الحركة في الجوهر اما بحركة المحل في الحال او بالعكس ولما كان
الثاني ظاهر البطلان لم يتعرض له الشيخ واقتصر على بيان امتناع الاول لما
كان الاحتمال الظاهر من الحركة في الحال هو الحركة في الصور النوعية اجرى
الدليل فيها وحكم بامكان انواع جوهرية غير متناهية ولو اجرى في الصورة الجسمية

فيجري مثله اذ حيكم بامكان افراد جوهرية غير متناهية ولو جمعي مع انه يمكن حمل
الانواع على الافراد فيجري في الجميع فتامل قوله امكان انواع جوهرية غير متناهية
بالعدد فيلزم وجود تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل في اثناء الحركة فيلزم تتالى
الانات وتتالى افراد المقولة وكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وان
لا تنقطع حركة وفي بعض النسخ بدل العدة بالقوة وعلى هذا فالمعنى انه يمكن بين
جوهر وجوهر امكان انواع غير متناهية بالقوة ويلزم ح وجودها بالفعل فيلزم
ما ذكر من المحذورات او المراد انه يلزم امكان وجود انواع غير متناهية بالقوة
ويلزم ح وجودها بالفعل فيلزم ما ذكر من المحذورات او المراد انه يلزم امكان
وجود انواع غير متناهية بالقوة لانه لا يمكن وجود تلك الامور الغير المتناهية بالفعل
لما ذكر من المحذورات فلا بد ان يكون بالقوة وقد علم ان الامر بخلاف هذا فانه
اذا كانت الصورة بالقوة فالمتحرك لا يكون موجودا بالفعل مع انه لا بد من وجوده
بالفعل من اول الحركة الى آخرها كما يصرح به في الوجه الثاني وعلى النسخة الاولى
يمكن حمل الكلام على هذا الوجه اي يمكن بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية
غير متناهية بالعدد بلا وجود شيء منها بالفعل وقد علم ان الامر بخلاف هذا
فانه هذا الكلام لما ذكرنا بعينه وعلى النسختين يمكن ان يجعل المحذور انه
لا يبقى شخص المتحرك من اول الحركة الى آخرها بحاله اذ هو مع كل صورة

غيره

غيره مع صورة اخرى مع انه لا بد ان يكون المتحرك شخصا باقيا من اول الحركة الى
آخرها وهذا في حركة الجسم او الصورة الجسمية في الصورة النوعية البسيطة
واما في حركة الهيولى في الصور ففيه تامل اذ المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف عندهم
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة
فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها الا ان يدعى الضرورة في ان
المتحرك لا بد له من تحصل وتعين شخصي وهو انما يحصل للهيولى بالصورة المعينة فهي
مع احدى الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى واما
التشخص الهيولاني المحفوظ بتعاقب الصور فله نوع ابهام ولا يكفي ذلك في تحصل
المتحرك كما قيل وللتامل فيه مجال بل الظاهر كفاية ما لها من التشخص في صحة الحركة
عليها وان لم يكن لها تحصل بالفعل على انه لو تم فانما يتم في حركتها في الصور الجسمية
واما لو تحركت في الصور النوعية على تقدير حلولها فيها فلا اذ لا تم توقف تحصل
الهيولى على الصور النوعية ايضا فتامل ثم لا يخفى ان المحذور في الوجه الثاني ايضا
لا بد ان يجعل احد ما ذكرنا من المحذورات وح لا يمكن فرق بين الوجهين
الا بمجرد التغير في التعبير او زيادة تفصيل في الثاني دون الاول ولا يخرج عن بعد
والتفرقة بين الوجهين بجعل المحذور في احدهما بعض ما ذكرنا من المحذورات
وفي الآخر بعضا آخر مع عدم اشعار في العبارة وصلاحية ما ذكر في كل منهما تنزيه

الجميع تكلف فالاظهر حمل المحذور في الوجه الثاني احد ما ذكرنا من المحذورات وجعل
بناء الوجه الاول على عدم امكان انواع جوهرية غير متناهية بالعدد او بالقوة لانحصار
الانواع الجوهرية التي يتوهم فيها الحركة الجوهرية في الاربع فلا يمكن امكان
انواع جوهرية غير متناهية في الاثناء بحيث اذا فرض السكون في كل آن يحصل
نوع منها بالفعل غير يحصل على تقدير السكون في آن آخر ولو قيل انه لا دليل على
الانحصار في الاربع وامتناع حصول نوع آخر وان لم يوجد بالفعل فنقول بعد
التنزل عن انه ربما كان للشيخ دليل على الانحصار في الاربع ان الشيخ لم يحمل المنع
امتناع الحركة في الجوهر بل ذكر انه ان قلنا ان فيه حركة هو قول مجازي وان هذه
المقولة لا تعرض فيها الحركة وظاهر ان ما ذكر في البيان يفيد ذلك اذ يظهر منه ان
الحركات الواقعة فيها ليست الا بالمجاز اذ لو كان على سبيل الحقيقة لكانت بحيث
لو فرض السكون في كل آن يحصل نوع بالفعل غير ما يحصل على تقدير السكون في الآنات
الاخرى فيلزم وجود تلك الانواع الغير المتناهية بالقوة القريبة من الفعل و
لا ريب ان الامر خلافه ومنه يظهر ايضا جواب ما قيل ان الحركة في الاربع
يمكن ان يكون على سبيل العطف والرجوع فلا يلزم عدم الانحصار في الاربع فافهم
وههنا توجيه آخر لكلام الشيخ كانه اظهر والصق بعباراته وهو ان يحمل على انه اولا
استدل على ان الصورة الجوهرية لا يتحرك بالاشتداد والضعف بان يكون

المتحرك

المتحرك هو الصورة فيكون بعينه ما ذكرنا من الدليل على عدم صحة الحركة في المقولة على
ان يكون المقولة موضوعا حقيقيا للحركة والتمسك بامكان انواع جوهرية غير
متناهية ح لبيان ان في الشق الاخير يلزم بطلان المتحرك وعدم تجانبه
في كل آن السكون محذوره اظهر للالزام بفسده من الامور الغير المتناهية
ثم تصدى للاستدلال على عدم امكان حركة الموضوع في الصور الجوهرية ولذا
صرح فيه باجراء الكلام في موضوعها وتوجيه احد ما ذكرنا فيه من الوجوه الثلثة
وح فالفرق بين الوجهين في غاية الظهور وقول الشيخ وذلك لان الصورة
الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص ظاهره ذلك ولو حمل على ما ذكرنا اولا
فلا بد من حمله على ان محلها لا يتحرك فيها وهو تكلف فتدبر قوله والذات الغير
المتصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك فيه للمنع محال اذ لا تنقيض العقل من وجود شيء
بالقوة الى شيء بحكم غاية الامر اعتبار الوجود بالفعل في المتحرك في العرف و
لا عبرة به في المباحث الحكمية فتامل قوله واما ان يكون في بعض تلك المدة اي
مدة الحركة حافظا لنوعه الاول اي للجوهر الوسط وفي بعضها الاخر واقعا
في النوع الاخر اي لوسط بلا توسط ام آخر منه فيلزم فيه ايضا ما قيل
في الشق السابق من ان هذا ليس حركة بل انتقال من نوع الى نوع دفعة
فانه انتقل من الجوهر الذي منه الحركة الى الجوهر الوسط دفعة وبقي عليه زمانا

وتحرك من شيء بالقوة

ثم يشتمل ايضا وصفه الى ما اليه الحركة وهذا ليس حركة بل في الحركة لابد من الانتقال
في كل آن من فرد الى فرد آخر من غير ان يبقى شي منها في زمان فيكون تلك المدة
مطابقة لحركات غير حركات نوعية الجوهر اذ الانتقالات في الجوهرية اي في
الحركة في الجوهر لابد ان يكون لا في مدة وزمان اي يجب ان لا يبقى على شي من
المنتقلات اليها في اثنائها في مدة وزمان وههنا ليست كذلك هذا و
(الحركة ثم)
تتميم الدليل انه لابد ان لا يبقى على شي من الاوساط في زمان فيلزم احد
ما ذكرنا من المحذورات في التوجيه الاول للدليل الاول من تتالي الانات
وغيره او ما ذكرنا في التوجيه الثاني من عدم كون المتحرك موجودا بالفعل مع انه
لابد من وجوده بالفعل او ما ذكرنا في التوجيه الثالث من عدم بقاء تشخص المتحرك
ولا يخفى ان في الزام هذا المحذور يكفي اثبات وسط في الجملة ولا يلزم التعرض لعدم
تناهي الاوساط فالتعرض له كانه لتحقيق معنى الحركة وليصير المحذور ابين وافحش هذا
ويرد على الدليلين على الوجوه الثلثة ان بنائهما على ما زعمه الشيخ من بطلان القول
بالسيال واما اذا لم يتم ذلك كما ذكرنا فلا يلزم في الحركة في الجوهر الا وجود فرد
جوهري سيال ولا يلزم وجود الافراد الغير المتناهية فلا يتم الوجه الاول ويكفي في
وجود الموضوع وتحصله بالفعل وجود تلك الصورة السيالة لا نهايته بالقوة بل
بالفعل الا انها موجود غير قار وكما يكفي لوجود الموضوع وجود الصورة القارة

وههنا قد يبقى على كل من المنتقل اليها في
الاثناء في مدة وزمان ثم ينتقل الى
ما اليه الحركة دفعة او المراد فيكون الحركة
المفروضة في تلك المدة حركة في غير
نوع الجوهر من استحالة ونحوها اذ
الانتقالات في الجوهرية لابد
لئلا يكون في مدة وزمان منه

بالفعل فو

١٤

بالفعل فوما يكفي وجود الصورة الغير القارة ايضا كذلك فلا يتم الوجه الثاني وايضا ح
لا يلزم عدم بقاء تشخص المتحرك اذ لا يتبدل عليه الصور بل له صورة واحدة وان كانت
غير قارة فلا يتم الوجه الثالث لان ما يبقى لنا الموضوع وان كان له فرد واحد سيال من
اول الحركة الى آخرها لكن لما كان بحيث يفرض فيه الافراد المختلفة في الانات المفروضة
ففي كل آن يكون المحل كان لها صورة اخرى فكانها امر متحصل آخر فلا يبقى امر متحصل
واحد من اول الحركة الى آخرها ولكن تامل فيه مجال ويرد النقض على الدليلين على الوجوه الثلثة
انه لا ينفي جواز الحركة في الصور النوعية التركيبية لعدم احتياج المحل اليها في الوجود
وان احتاج اليها في التحصل النوعي التركيبي فيجوز بقاؤه من اول الحركة الى آخرها
موجودا متحصلا بالفعل بتحصل النوعي البسيطي مع تبدل الصور النوعية التركيبية
عليها ووجودها بالقوة كما في حركة الاستحالة على ما اشار اليه الشيخ فتامل قوله ولا يمكن
ان يبقى هذا لا يخفى انه ان قرر الدليل الثاني او الدليلان بالوجه الاول الذي
قررناه في توجيهها فالنقض بحركة الاستحالة ظاهر الورود وجوابه ما ذكره الشيخ
واما اذا قررا بالوجه الثاني او الثالث فظاهر ان بعد تقرير الدليل على احد الوجهين
لا يتوهم وروده هذا النقض فتوجيه كلام الشيخ حينئذ انه لما الزم في الدليلين
امكان انواع غير متناهية وحكم باستحالة ولم يبين وجهها امكن توهم جريان
هذا في حركة الاستحالة ايضا فاجاب بعدم جريانه فيها اذ لا محذور في كون

الانواع فی حرکة الاستحالة بالقوة بخلاف ما نحن فیه فتقریر الدلیل علی احد الوجهین
انما یظهر بعد الجواب عن النقض ولا یخفی انه علی الوجه الثالث یمکن الجواب ایضا عن
النقض بان فی حرکة الاستحالة لو فرض وجود الانواع بالفعل ایضا لا ینتقض
الدلیل اذ بناؤه علی عدم تشخص المتحرک من اول الحرکة الی آخرها وظاهر انه انما یلزم فی
الحرکة فی الصورة لا فی الکیفیات لکن الشیخ علی تقدیر حمل کلامه علی الوجه الثالث
کانه اقتصر فی الجواب علی ما هو الحق عنده هذا واما اذا قرر الدلیل الاول علی
الوجه الرابع الذی ذکرنا فلا مجال لتوهم النقض بحرکة الاستحالة ولا لما ذکر فی
جوابه فالوجه حینئذ جعل النقض مخصوصا بالدلیل الثانی ولو حمل الکلام علی ما ذکرنا
احتراما ان الاول لنفی حرکة الصورة فی الاشتداد والتضعف والثانی لنفی
حرکة الموضوع فی الصور فلا یتجه ایضا النقض علی الاول الا ان یخص بما لا یجوز حرکة
الکیف ایضا فی الاشتداد والتضعف بان یکون موضوع الحرکة هو الکیف
کما اشار الیه الشیخ وبینا وجهه فلا بد ایضا من جعل النقض مخصوصا بالثانی
فافهم قوله فانها تستغنی عنها فی قوام الموضوع بالفعل فیجوز الخلو عنها فی
اثناء الحرکة بل انما یتصف المتحرک فی اثناء الحرکة فی کل آن بواحد منها بالقوة
القریبة من الفعل بحیث لو سکن فی هذا الآن لوجد هذا الفرد منها ولو سکن
فی آن آخر لوجد فرد آخر اشد من الاول واضعف منه وهکذا وحکم العقل ضرورة

باستحالة

باستحالة خلو الجسم عن الاین والکم انما هو باستحالة خلوه عنهما بالکلیة بمعنی ان لا یوجدا
لا بالفعل ولا بالقوة علی الوجه المذکور واما باستحالة خلوه عنهما بالفعل فلا وحکم
الحس والعیان من اتصافه بالاین بالفعل فی اثناء الحرکة فیه وکذا بالکم عند النمو
والذبول والتخلخل والتکاثف الحقیقیین وباللون عند التسود مثلا مما لا عبرة به کما
فی بیاض الثلج بل انما نشأ من الاشتباه بین ما بالفعل وما بالقوة فان الموجود
فی الصور المذکورة هو الاین او الکم او الکیف بالقوة فیظن انها بالفعل کما فی
الجسم الابلق والجسم الذی نصفه حار ونصفه بارد فان الحس یحکم بوجود القسمین
فیهما بالفعل والعقل یحکم بخلافه وبعد قیام البرهان لا عبرة بحکم الحس علی خلافه و
مثله القول فی احساس الحرارة فی الماء عند ما یسخن علی ان الظاهر ان الاحساس بها
انما هو باعتبار تأثر الید مثلا منه وحدوث الحرارة فیها بمماسته فیمکن ان یقال
ان تلک الحرارة لیست هی حرارة الماء لامتناع انتقال الاعراض بل انما
یفیض علیها من المبدأ الفیاض بسبب الاستعداد الذی اکتسبته بسبب المجاورة فکما
ان مجاورة الحار بالفعل یصیر سببا لذلک الاستعداد فلم لا یجوز ان یصیر مجاورة
الحار بالقوة ایضا سببا لذلک هکذا یقولون والامام الرازی عول فی تقریر
الدلیل علی الوجه الاول المشتمل علی لزوم تتالی الآنات وسلم جریانه فی
الحرکة فی الکیف ایضا والتزم عدم تخلف الحکم اذ لا دلیل لهم علی جوازه بل

اما هو لو افيه على الحس وما يشاهد من اشتغال الماء المشابه من البرودة الى السخونة
وبالعكس على سبيل التدريج واشتغال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك وهو مما لا يصلح للتعويل لجواز ان يكون هناك توقفات في
ازمنة قصيرة جدا لا يشعر بها لقصر ازمنتها فلا يكون هناك تغير تدريجي مستمر بل
تغيرات دفعية متعاقبة يتخلل بينها ازمنة فلا يكون حركة قال وما يؤكد ذلك
ان الشيخ حكى في ابطال الشعاع حجة وهي انه لما وجب ان يكون نسبة زمان حركة
الشعاع الى الشيء على البعد زراعين الى زمان حركته الى الكواكب الثابتة بنسبة المسافتين
فيجب ان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس واجاب عنها بانه يمكن ان يفرض
زمان غير محسوس لقصره يحصل فيه حركة الشعاع الى الثوابت ثم يمكن ان ينقسم
ذلك الزمان الى غير النهاية فيمكن ان يوجد فيه جزء نسبته اليه نسبة المسافة القصيرة الى المسافة
البعيدة ومع ذلك يكون الزمان العظيم والصغير غير محسوسين لقصرهما قال فاذا كان
الامر كذلك فكيف يدل السلوك المستمر حسا على ان السلوك مستمر في الحقيقة بل لو لم
على الحركة في الكيف شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم ان لا يجزموا بوجودها
معولين في ذلك على الاستمرار الحسي بعد ان علموا ان الزمان الغير المحسوس يمكن
انقسامه الى الحد الذي قالوه فانه لو حصل التوقف في جزء من ذلك الزمان الغير
المحسوس لم يكن السلوك مستمرا في الحقيقة ولم يكن ذلك حركة فلما لم يقم على الحركة في

الكيف

الكيف حجة يعتد بها ولزم من وجوده تتالي الآنات لزوما لا مدفع له وجب القول
بنفيها ولا يخفى ان التزام التوقف في بعض الامثلة كالماء الموضوع على النار المشتعلة
وان كان لا يخلو عن تعسف كانه اهون من التعسفات التي اشرنا الى انهم التزموها و
عندي ان القول بابطال شيء منها ازلا حاجة معه الى التزام شيء من التعسفات التي ذكروها
فتأمل قوله ولهذا ام الشأن ما يشتغل اي ولهذا الشأن والامر الذي ذكرناه هو
اعتبار المحل في التضاد اشتغال من بين ان الفلك لا يتكون ولا يتفسد لا لانه
لا ضد لصورته او يعلم منه انه وضع ان كل متكون فلصورته ضد فيعلم منه التحول
بوجود التضاد في العناصر لتحقق التكون فيها فيظهر منه انه لم يعتبر في التضاد الاتحاد المحل واذا
كان كذلك فلم اكثر في المستدل المثبت لعدم الحركة في الجوهر او لم اكثر بصيغة المجهول
في هذا الاستدلال لم يكن للصورة الجوهرية ضد وحكم بنفيه البتة فافهم قوله هو الذي
بينه وبين شيء آخر غاية الخلاف لا بمعنى ان لا يوجد مخالف فوقه بل بمعنى ان
يتخلل بينه وبين ما يمكن خلافه دونه بحيث يحتمل استمرارا فيه اي يمكن في جميع آنات
زمان الاشتغال منتقلا الى ما له غاية الخلاف بهذا المعنى بحيث يمكن ان ينتقل اليه
فرضه يكون فوقه منتقل اليه يمكن خلافه دونه وكذلك لن تكمل غاية الخلاف على معنا
الآخر ومبنى الكلام على زعم ان تحقق غاية الخلاف بين الشيئين يستلزم تخلل
الواسطة بينهما بحيث يحتمل استمرارا فيه على الوجه الذي ذكرنا والعقل في الحق

حاصله انه يشبه ان يكون المراد بما لضد
بينهما ما يكون بينه وبين شيء
آخر غاية الخلاف منه

بعبارة الشيخ وعلى الوجهين فليس بين الصور الجوهرية تضاد اما التي لا واسطة بينها وبينها
استحالة الاولية فقط واما التي توجد الواسطة بينها فلانه لا يستمر الانتقال بينها على
الوجه المذكور لتخلل الصور التي لا واسطة بينها ولا يوجد ما هو قبل خلافا منها كما ذهب قوله
او يشبه اي شبه ان يكون بين الضد الكون بينه وبين ضده غاية الخلاف بمعنى لا توجد
مخالف فوقه كما هو الظاهر او ان يوجد بينهما ما يكون خلافه دونه كما ذكرنا سابقا وعلى الوجهين
لا يدعى وجوب كون الانتقال من احدهما الى الاخر تتخلل وسط مستمر كما ادعى في الوجه
الاول بل سواء كان الانتقال منه اليه دفعة وبلا وسط او يكون بوسط لكن اذا كان
بوسط يجب ان يكون الانتقال مستمرا بحيث لا يسكن على وسط في زمان ثم لا يرد
الانتقال من صورة الى ماله غاية الخلاف معها الا بتوسط المتوسط والسكون عليه
لا على استمرار متجدد وعلى هذا فلا تضاد بين الصور الجوهرية اما التي ليس بينها غاية
الخلاف فقط واما التي بينها غاية الخلاف فلانه لا يشتغل من احدهما الى الاخرى دفعة
ولا على استمرار متصل بل يجب ان يتخلل الواسطة ويسكن عليها ثم يشتغل منها الى
ماله غاية الخلاف ثم النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها فلا يكون الصورة المائية مضادة
للنارية اذ لا يستمر الانتقال من احدهما الى الاخرى الا من النارية الى الهوائية
اي الا بتوسط الانتقال من النارية الى الهوائية والسكون عليها ولا الصورة
النارية مضادة للصورة الهوائية اذ ليس بينهما غاية الخلاف وفي بعض النسخ فلا يكون

الصورة المائية مضادة للنارية ولا الصورة النارية مضادة للصورة الهوائية اذ
لا يستمر الانتقال من احدهما الى الاخرى الا من النارية الى الهوائية وليس بينهما غاية
الخلاف وقوله اذ لا يستمر الانتقال اي لا يوجد بينهما الانتقال من احدهما الى
الاخرى بل لا يتخلل السكون على الوسط الا من النارية الى الهوائية وليس بينهما غاية الخلاف
مع انا اشترطنا في التضاد غاية الخلاف واما الصور التي بينها غاية الخلاف
كالنارية والمائية فلا يستمر الانتقال بل يتخلل السكون عليه وقد اشترط في التضاد
استمراره هذا ثم لا يخفى انه على الوجهين لا يكون بين الصور الجوهرية تضاد وهو مناف
لما نقل عنهم ان كل متكون فلصورته ضد حيث يلزم منه تحقق التضاد في الصور
الجوهرية للعناصر مع ان الظاهر ان الشيخ كان بصدد توجيه كلامهم بحيث لا ينافي ما
ذكره فنقول اما الوجه الاول فالظاهر من سياق كلام الشيخ انه حمل فيه الضد الذي ذكره
ههنا على هذا المعنى وهذا غير المعنى المعهود للضد عندهم فانكاره التضاد بهذا
المعنى في الجواهر لا ينافي حكمهم بوجود التضاد بينها بالمعنى المعهود فلا اشكال واما الوجه
الثاني فالظاهر من سوق كلامه ان هذا ليس اصطلاحا آخر للمنكرين من عند انفسهم
بل حملوا التعاقب المأخوذ في حد الضد في المشهور على هذا المعنى فكان مراد الشيخ
ان المنكرين حملوا التعاقب على هذا المعنى فلذا انكروا التضاد في الجواهر واما
من اثبت التضاد فلم يحمله على هذا المعنى فلا منافاة بين كلاميهما فان قلت على هذا

لا حاجة للشيخ الى تكلف مؤنة الوجهين بل يكفي في الجمع التمسك بما ذكره الشيخ
اولا من حديث اعتبار الموضوع والمحل بان يقال ان المتكلمين اعتبروا الموضوع
في التضاد وغيرهم اعتبروا المحل فما وجه العدول عنه الى ما ذكره من الوجهين قلت
لعل وجهه ان نفي الحركة في الجواهر بناء على اعتبار التضاد بين طرفي الحركة واعتبار
الموضوع في التضاد سخيف جدا اذ الظاهر ان في الحركة لا يلزم ان يكون الطرفان
متضادين بالمعنى المعتبر فيه الموضوع بل يكفي وجود المحل للطرفين واما لو حمل
التضاد على احد الوجهين فاعتبار التضاد بين طرفي الحركة بهذا المعنى معقول
غاية الامر ان هذا اصطلاح ولا ضير فيه فلذا عدل عنه الى احد الوجهين وفيه
تامل اذ يمكن ان يقال ان بناء كلامهم على الاصطلاح الذي اعتبر فيه الموضوع في
التضاد واعتبارهم التضاد بين طرفي الحركة على هذا الوجه بناء على وجوب
كون موضوع الحركة مستغنيا في القوام عما يتحرك عنه واليه والا لم يجز بقاؤه
حال الحركة او يقال يلزم وجود الافراد الغير المتناهية مما فيه الحركة بالفعل ويلزم
ما ذكر من المحذورات في توجيه كلام الشيخ فيصح ان يكون موضوعا بالنسبة اليهما
مع ان الجواهر لا موضوع لها وتعلم مع ما فيه من البعد اقرب من التوجيهين
اللذين ذكرهما الشيخ فتامل وتعرف **قوله** كان التفتيش عنه يرده الى بيان
الاول اي ما ذكره الشيخ من الدليلين اولا بناء كل من الوجهين على ان في الحركة لا بد

تحمل الو

تحمل الوسط والاستمرار عليه وهذا لا يمكن في الصور الجوهرية وهو محصل ما يلي الشيخ
فان بناءها على ان في الحركة لا بد من الانسلاخ يسيرا يسيرا وهذا لا يمكن في الصور الجوهرية
الا انهم خصوا الطرفين على هذا الوجه باسم الضدية وهو اصطلاح منهم انتهى
قوله فينتقض عليهم في النمو والذبول في الشرح الجديد للتجريد اورد هذا الاشكال
على القول بالحركة في الكم في النمو والذبول وقال ان في الحركة لا بد من تبدل افراد
المقولة على شخص وظاهر ان افراد المقولة في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد
بعينه لان المقدار الكبير لا يعرض لما كان له المقدار الصغير بل انما يعرض لما كان له المقدار
الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له
المقدار الكبير بل انما يعرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل
المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه انتهى
وجوابه ما اشار اليه الشيخ من ان في الحركة يكفي بقاء ذات الموضوع عند توارد
افراد المقولة ولا يضر كونه لعارض يكون محلا لبعض الافراد ولعارض آخر لبعضها
كما في الحركة في الصلابة واللين ولا كونه مع زيادة عليه يصير موضوعا لبعضها
كما في النمو وبنقص عنه يصير موضوعا لبعضها كما في الذبول ولا يخفى ان مع بقاء
شخص الموضوع في الحالتين الامر كما ذكره لكن في بقاء شخص الموضوع في صورة
النمو والذبول اشكال سنشير اليه فانتظر **قوله** طبيعة النوع الكامل للاعراض بما

توهم هذه العبارة انه يكفي في الحركة بقاء نوع الموضوع وتبدل افراد المقولة عليه
وان لم يبق شخصه وهو كما ترى فالظ ان مراد الشيخ من بقاء طبيعة النوع بقاؤها
بشخصها اذ عند تبدل التشخص تنعدم الطبيعة حقيقة وتوجد في ضمن الشخص المتجدد
فيتغير النوع الله ولم يبق عند التحقيق وكان في قوله ولم يبق الصورة الجوهرية
اشارة الى ما ذكرنا فافهم **قوله** ولا نبالي الخ يعرض له على ان العارض في الحركة في
اللين والصلابة ليس جزء للموضوع لهابل منشأ للاتصاف بها وظاهر ان تبدل
العارض بهذا الوجه لا يصير منشأ لتبدل الموضوع وهذا بخلاف النمو والذبول
اذ في النمو يعرض زيادة تصير جزء الموضوع وفي الذبول ينتقص جزء من الموضوع
فافهم **قوله** نعم الاشكال شبه لزم الكمية الخ فيه انه لا دليل على ان الاستحالة
في الاشكال لاكمية الا دفعة لم لا يجوز ان تتغير الجسم في الشكل يسيرا يسيرا بحيث يكون له
بالقوة في كل آن فرض شكل غير الذي كان له في آن فرض قبله او يكون بعده بل الظ
ان في صورة الحركة في الكم تتبدل الاشكال عليه كك فالظ وقوع الحركة فيها
فتأمل **قوله** احدهما بزيادة مضافة فيه لزم الزيادة والنقصان ان كان بالاتصال
والانفصال فعنده لزم الصورة متقدم في الفصل والوصل فلا يبقى المتحرك
بشخصه وقد ذكر وانه لا بد من بقائه كك كما سبق وان كان بتخلل جسم في خلل
جسم ودخوله وخروجه عنها فلكل منهما مقدار بعينه ولا حركة لشيء منهما في الكم وكذا

لا يخفى منه

والا فلا بد من القول ببقاء الشكل الاول الى آخر الحركة او فقدان الجسم عن الشكل بالكلية بمعنى عدم حصول الشكل له الا بالفعل ولا بالقوة القريبة الى انتهاء الحركة وهو كما ترى منه

٨٩

ما يحصل عنه الآباء لزم انه لا حاجة في الحركة الى بقاء المتحرك بشخصه بل يكفي بقاؤه
بنوعه كما توهمه العبارة السابقة من الشيخ وهو كما ترى او يفرق بين الزيادة و
النقصان دفعة وبينهما على التدريج فيحكم بانعدام الصورة في الاول دون الثاني
الثاني فلا يحكم بالانعدام اصلا او الا عند انتهاء الحركة وكان الفرق تحكم و
لا يخفى انه على تقدير عدم الفرق كما انه يشكل حكمهم بالحركة في الكم يشكل عليهم ايضا ابطالهم
الحركة في الجوهر والقول بالتزام توارد الصور على الهيولى على سبيل
التدريج وان ذلك ليس حركة في الجوهر بناء على ان المتحرك عندهم لا يمكن له
تحصل بالفعل الا بصورة معينة وفي صورة تعاقب الصور على التدريج لا تحصل
الصور الا بالقوة اذ على تقدير حصولها بالفعل لزم تتالي الآنات وغيره
مما سبق من المحذورات واذا لم يكن لها صورة بالفعل فلا يكون لها تحصل
بالفعل فلا يمكن متحركة يرجع الى مجرد اصطلاح في عدم اطلاق المتحرك عليها
مع اتصافها بما هو حقيقة الحركة عندهم ولا يخفى ما فيه من التعسف هذا
في صورة النمو والذبول واما اذا فرض ادخال ماء في ماء على التدريج
فالظ انه في آن وصول احدهما الى الآخر يمكن القول بانعدام صورتيهما و
مقداريهما وحصول صورة اخرى ومقدار اخر وانه لا يتغير ذلك بدخول
احدهما في الآخر على التدريج بل لا يتغير به الا الوضع فليس بعيد ذلك الا الحركة

باق بحاله في مدة الحركة والهيولى لا تحصل بالفعل منه

91

في الوضع فلا اشكال فيه وكذا في قطع شيء من الجسم على التدريج حتى ينفصل بالكلية يمكن التزام
عدم انعدام الصورة الا في آن انتهاء الحركة وتحقق الفصل بالكلية فلا اشكال فيه ايضا نعم
اذا فرض وضع ماء على النار بحيث ينقص مقداره على التدريج بالتبخر واستحالة بعض
اجزائه هواء [illegible] فهو مثل النمو والذبول من جهة ازدياده بل حين ينعدم هو يتحرك كل من الهواء و
الماء في الكم ويشكل بما ذكرنا من عدم بقاء الصورة فيلزم الحركة في الجوهر لا الكم هذا واما
من لم يقل بالهيولى او بتبدل الفصل والوصل فهو في سعة من هذا الاشكال اذ يقول
ببقاء شخص الصورة في حال الفصل والوصل وتبدل العوارض عليه كما يقوله من يعتقد في
الهيولى فلا اشكال فالحكم بالمحقق الكوسي طاب ثراه في التجريد من وجود الحركة في الكم في
النمو والذبول يتجه على رأيه ولا اشكال عليه وكذا انهم في سعة مما يستشكل ويقال ان البديهة
يحكم بان زيد الطفل بعينه وشخصه هو زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت
اضعافا مضاعفة وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت
عشر عشيره وكذا الحال في السمن والهزال وكذا في الاشجار وساير النباتات التي
وعلى ما ذكروه من انعدام الصورة في الفصل والوصل لا يمكن هذا الحكم بل لا يمكن الحكم
ببقاء شخص الحيوان ايضا وان لم يعرض له نمو وذبول لما يتحلل منه بالتدريج ويتخلف
بدله بالتغذية وكانه لا مخلص لهم من ذلك الا التمسك بالفرق بين الفصل والوصل على
التدريج وبينهما دفعة على ما فيه من التعسف كما اشرنا اليه او القول بان الحكم المذكور

من جهة

من جهة الجسم بالجنس الباقي لا الهيولى مع توارد الصور المتماثلة عليها وكذا النفس في
الانسان وكانه لا يخفى تعسف فتأمل وبعد ما كتبت الحاشية رأيت ان الامام الرازي
في المباحث المشرقية اورد شكوكا على الحركة في النمو والذبول ثم ذكر في دفعها ان
النامي فيه اجزاء اصلية حاصلة غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة واجزاء
متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة وان الاجزاء الاصلية باقية فيها
من الصورة النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك
الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الاصل وهو الحركة ولا يخفى انه
ان قال باتصال تلك الزيادات بالاصل وانفصالها عنه فما ذكرنا من الاشكالات
باق بحاله وان قال بعدم اتصال حقيقة بينهما بل انه لا اتصال بينهما الا بحسب الحس ففيه
من التعسف ما لا يخفى ومع ذلك فهو وان اندفع الاشكال الاخير لكن الاشكال الاول
كانه بحاله اذ لا حركة حينئذ للاجزاء الاصلية حقيقة لان مقاديرها محفوظة في الحالات
وانما يتبدل المقادير عليها بملاحظة جسم آخر معها منفصل عنها زايدا او ناقصا و
ملاحظة مقدار المجموع وعلى كل من اطلاق الحركة عليه حينئذ لا يصح الا بالمجاز واما الاشكال
الاوسط وهو لزوم الحركة في الجوهر فالظاهر لزومه حينئذ ايضا لكن في الاجزاء الزائدة
المتبدلة الا ان يقال انها ليست بالفعل بل بالقوة ففي كل آن يفرض يحصل جسم
بالقوة زايد او ناقص ولا مرجح بالفعل يتحرك في اثناء الحركة سوى الاجزاء الاصلية

وهي حافظة لصورها لا يتبدل عليها الصور حينئذ تقدم يصح نسبة تبدلها اليها على سبيل المجاز
ولا حجر فيه كما اشار اليه الشيخ وهو قريب مما ذكرنا والقول بان لزام توارد الصور لكن على
ما ذكرنا يعاقب ذلك في كل الجسم وعلى ما ذكره يعاقب ذلك في الزائد على الاجزاء الاصلية بقولنا
وهو وان كان اهون من الاول لكنه تعسف ايضا فتدبر **قوله** فيشبه ان يكون جل
الانتقال فيها اه وذلك كالانتقال الى الوصول الى شيء معين والموازاة و
المحاذاة ~~والموازاة~~ والمماسة اذ الانتقال اليها من مقابلاتها دفعة وكذا
منها الى مقابلاتها لكن في بعضها كالوصول آني اي واقع في آن معين وفي بعضها
كالمماسة والموازاة زماني اي واقع في نفس الزمان من غير انطباق عليه وبهذا
الاعتبار كانه يصح اطلاق الدفعي عليه واما اذا لم يعتبر الوصول ونحوه بالنسبة الى شيء معين
بل الى شيء ما فيتحقق الحركة فيها بتبعية الحركة في الاين او الوضع ونحوهما كما اشار اليه
الشيخ بقوله وان اختلف في بعض المواضع اه اي ان اختلف الحكم فيه ولم يكن
سواها لما ذكرنا من كون الانتقال فيه دفعيا بل يكون تدريجيا فيكون بتبعية التغير
في مقولة اخرى فتامل **قوله** فانه لما كانت السخونة اه هذا في الاضافة العارضة
للكيف ومثلها في الكم فانه اذا كان الجسم اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في
الكم حتى صار اعظم مقدارا منه فقد تحرك في الاضافة بتبعية الحركة في الكم وكذا
الكلام في الاين كما اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار بمكان

اسفل وكذا

ثم تحرك في الوضع

اسفل وكذا في الوضع كان يكون الجسم على اشرف اوضاعه الى اخس اوضاعه وكان
غرض الشيخ لمن بيانه ان الحركة في الاضافة انما هي من هذا القبيل اذ لا يتصور حركة
في الاضافة وقعت اصالة من غير تبعية لحركة اخرى في مقولة من الاربع والمحقق الطوسي
طاب ثراه ايضا حيث حكم في التجريد بان المضاف تابع كان نظره الى ما ذكرنا
واما ما استدل على امتناع ذلك في المشهور من ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل هي تابعة
لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلتها الاضافة ايضا والا فلا فيرد
عليه ما اورده السيد المحقق الشريف في شرح المواقف من ان هذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض
النسبية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
بلا تبعية لشيء ونحن نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا من غير تبعية
فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك والحق ان ليس معنى عدم استقلال المضاف
بالمفهومية مجرد كونه نسبيا حتى يرد النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونه تابعا
لمعروضه في الاحكام ولا يخفى ان كون المضاف تابعا لمعروضه في الاحكام انما يتم
في اضافات تعرض للجسم بتوسط مقولة اخرى من كم او كيف ونحوهما كالاشدية
والازيدية فيهما والاضافة عندهم لا تنحصر فيها بل هي عبارة عن كل نسبة متكررة
كالابوة والاخوة ونحو ذلك فمثل هذه الاضافات لا يجري فيها ما ذكروه من التبعية
فلم لا يجوز الحركة فيها مستقلة من الحركات في شيء منها كما في الاين والوضع فافهم

التعويل على الاستقراء كما ذكرنا هذا وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية في
بحث نفي الحركة في المقولات غير الاربع اما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بنفسها بل هي تبع لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف اشعر ذلك
باستقلالها بنفسها ومن هذا يعرف لمن تامل فيه حال الانتقال في الاضافة فيمكن
دفعة ففيه نظر انتهى وكان الاولى به لمن ذكر ايضا انه لو تغيرت ايضا بدون تغير
في متبوعها لاشعر بذلك وكانه تركه للاختصار احالة على ما ذكره وقد ظهر لك حال
ما ذكره من التبعية وبعد تسليمه فما اشار اليه من النظر فيما يقال للعرف وجه مما ذكره
اذ كونه طبيعة غير مستقلة لا ينافي ان يكون حل الانتقال في متبوعها ايضا كما لا يخفى
~~ان الانتقال لكم ما الانتقال فيه دفعة ان يكون ذلك الآنات وح فيه النظر~~
قوله فيشبه ان يكون الانتقال في متى كانه اراد بمتى النسبة الى نفس الزمان لا ما يشمل
النسبة الى حدوده من الآنات وح فالامر كما ذكره من ان الانتقال في متى الى متى
دفعة ~~اذ لو وقع تدريجا فيكون له في كل آن نسبة الى زمان لم يكن له في سابقه~~
~~ولا لاحقه مع انه ليس في الزمان شي من الآنات~~ واما لو عمم فيه بحيث يشمل
النسبة الى الآن ايضا فقد يكون الانتقال فيه تدريجا ايضا فان المتحرك في زمان
ينتقل من آن الى آن آخر تدريجا بحيث ان له في كل آن فرض من ذلك الزمان
آنا ليس له في سابقه ولا لاحقه وهو بعض الآن الذي فيه فلا يلزم آن آخر واما الزمان

فيما نشاهد من الحركات منه

قابلا للاشد والانقص كانت الاضافة ايضا كذلك فانها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها منه

فيه دفعة اذ ربما كان حل الانتقال اه
حل متبوعها فيما نشاهد هو المقولات المذكورة وحل الانتقال فيها هو الانتقال التدريجي فحل الانتقال فيها ليس دفعة ولا اقل من عدم ظهور كونه حلها دفعة فافهم منه

وذلك لان الانتقال من زمان الى آخر انما هو بان ينتهي الزمان الاول ويدخل في الآخر وظاهر ان ذلك انما هو في كل آن من آنات الزمان الثاني وليس ما يقع في الزمان منطبقا عليه فالمراد بالانتقال دفعة هو ذلك منه

اللازم للحركة فهو الزمان المشتمل على تلك الآنات فتدبر وبهذا يظهر ان ما استدل
به الشيخ في النجاة على نفي الحركة في المتى من ان كل حركة ففي متى فلو كان فيه حركة
لكان لمتى متى آخر هف فيه ما فيه لجواز ان يكون متى نفس مجموع الازمنة التي يتحرك فيها
كما قلنا في الحركة في الآن واستدل ايضا في النجاة بان وجود متى في الجسم بتوسط الحركة
فكيف يكون الحركة فيه واعترض عليه السيد في شرح المواقف بانه يجوز ان يكون
ثبوته للجسم بتبعية نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر من الحركة فلا محذور وقوله او يشبه
ان يكون حال متى كانه مبني على التعميم في متى بما يشمل النسبة الى الآن اذ ح تصح الحركة فيه
كما ذكرنا لكن بتبعية الحركة في غيره من كم او كيف ونحوهما لان ما لا تغير فيه اصلا ليس في
الزمان فكيف يكون له حركة فيه ويمكن لمن لا يكون مبناه كلام الشيخ على الاعتبارين
في متى بل على المعنى الاعم كما هو المشهور ويكون مراده انه يشبه ان يكون الانتقال فيه
دفعة وذلك في بعض افراده كالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر
او يشبه ان يكون كحال الاضافة في ان الحركة فيه بالتبع وذلك في بعض آخر وهو
الانتقال من آن الى آن هذا ولا يخفى لمن في صورة الانتقال الدفعي ايضا
لا بد من اعتبار تغير فيه حتى يصح اعتبار الزمان له لكنه لم يتعرض له الشيخ لان
غرضه ليس الا بيان حال الحركة في متى فاكتفى بما ذكره من انه يشبه ان لا يكون
حركة فيه او كان حركة فيه بالتبع بناء على ما ذكرنا من الوجهين وفي بعض النسخ

ويمكن ان يجاب عن هذا الكلام بان مراد صاحب النجاة [illegible] نفي الحركة في المتى [illegible] منه

ولیشبه بالواو وعلى هذا فيمكن ان يكون المعنى هو ما ذكرنا في نسخة او بعينه ويحتمل ان لا يكون
هذا احتمالا مقابلا لما ذكره اولا بل يكون الغرض تحقيقا آخر وهو انه يشبه وان يكون
الاشتغال في متى سواء حصل دفعة كما ذكره او بالتدريج في بعض الصور كما ذكرنا
يكون بتبعية حركة اخرى اذ ما لا تغير فيه ليس في الزمان فكيف يكون الاستبدال فيه ويحتمل
ان يكون غرضه مجرد تحقيق التبعية فيما ذكره من الاشتغال الدفعي من غير اشارة الى
احتمال التدريجي انتهى وعلى الوجهين فالمراد بالحركة في قوله فكيف يكون له حركة فيه
مطلق التبدل لا ما فهم والامام الرازي في المباحث المشرقية نقل كلام الشيخ و
استحسن ما ذكره بقوله ويشبه الاخير وقال اقول هذا هو الرأي الحق لان
متى نسبة الشيء الى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها
في التبدل والاستقرار انتهى وقد عرفت حال ما ذكره وليس نظر الشيخ الى
ما ذكره بل الى ما اشرنا اليه من ان الحركة في متى او مطلق تبدله فرع ان يكون
للشيء متى اذ ما لا يكون في زمان كيف يمكن ان يتحرك فيه او ينتقل من زمان
الى آخر ولا يمكن ان يكون الشيء في زمان الا بعروض حركة له في كم او كيف او غيرهما
والحركة في متى او تبدله فرع تلك الحركة وح فلا ايراد عليه والمحقق الطوسي
طاب ثراه ايضا حيث حكم في التجريد بان متى ايضا تابع اي كالمضاف كان
نظره الى ما ذكرنا فتأمل قوله وان كان الشيء في مكان وحصل اي تثبت الحركة الا

الحالة المبدلة

٩٥

الحالة المبدلة لا الى المكان وان كان الشيء في مكان كمكون الشيء مستحيلا هو في
مكان فان الحركة فيه في الكيف لا في المكان وان كانت في المكان فهو فيهما
قوله فيكون تبدل النسبة على الوجه الاول انما هو في السطح الحاوي اي يكون التبدل فيهما
من افراد التبدل في السطح الحاوي والمكان اذ ما يشمله ويلزمه في الاشتغال او التبدل
لا يكون الا مكانا لا يتبدل عليه او جزء مكان له بناء على ما اختاره الشيخ من القول بالسطح
والحكم بالاولية باعتبار تقدم العام على الخاص واولية النسبة اليه فلا يكون فيها لذاتها
واذ لا حركة اي ليست الحركة فيها الا الحركة في المكان نسبت الى خصوص فرد منه هو الجدة
ويمكن ان يكون المراد ان تبدل تلك النسبة انما هو بسبب حركة احد الطرفين في المكان
كان يقوم الشخص او يقعد او تنزل العمامة او تصعد هذا والمحقق الطوسي طاب ثراه
في التجريد حكم بان الاشتغال في الجدة دفعة وكان نظره الى نحو استبدال ثوب بآخر
فانه لما كان كل من نزع احدهما ولبس الآخر في زمان فالاشتغال من احدهما الى
الآخر يتخلل آن فاصل بينهما ويكون دفعيا كما قلنا في الاشتغال في شهر الكشهور ونحوه و
الامام الرازي بنى نفي الحركة في الجدة ايضا على انها مقولة نسبية كالمضاف ومتى
وقد عرفت حاله فتدبر قوله فانه قد يتغير الشيء من ان لا يكون منفعلا بالحرارة وهو
منفعل بالبرد وكذا من ان لا يكون منفعلا بالحر وهو منفعل بالبرد كما يظهر من جوابه فالفرق
بينه وبين الوجه الاول بذلك فان المراد فيه ان يكون الشيء لا ينفعل ولا ينفعل ثم يتغير

الا ان ينفعل او ينفعل فافهم قوله فلا اعنف من باب الافعال او التفعيل اي لا اشدد عليه
بل ارفق له في ذلك المجمل واسامح معه قوله وليسا بحركتين نفي كونهما حركتين
باعتبار ان الفعل والانفعال باصطلاحهم هو ينفعل والانفعال التدريجيان وهما
حركة فادام لم يكن الرفق والبطؤ حركة يظهر منه انهما ليسا بفعلين ولا انفعالين قوله
وبالجملة لا يجوز ان يكون في طبقة اه لا يخفى انه لو حمل الفعل والانفعال على ما هو مصطلحهم
وهو التدريجيان فعدم جواز الحركة فيهما مما لا خفاء فيه اذ لو وقعت الحركة في الفعل
فيلزم ان يكون له بالقوة في كل آن فرد من الفعل لم يكن له في سابقه ولا لاحقه بحيث
لو فرض سكونه فيه صار ذلك الفعل وظاهر ان الفعل التدريجي ليس شأنه حصوله
في آن وكذا الحال في الانفعال وكانه لظهور هذا الحكم المحقق الطوسي طاب ثراه في التجريد
بانه لا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ولم يتعرض لدليل عليه واما لو حمل على الامر
من الفعل والانفعال الدفعي فلا ريب في وقوع الحركة فيهما اذ عند الحركة في الحرارة مثلا
يحصل له الحركة في الانفعال ايضا اذ في كل آن يحصل له انفعال بالقوة بحرارة بالقوة بحيث
لو فرض سكونه فيه يحصل الحرارة والانفعال بها بالفعل وكذا في التسخين النار للماء
يحرك النار في الفعل لمثل ما ذكرنا فينبغي حمل كلامهم في نفي الحركة فيهما على ما هو مصطلحهم
وفي كلام الشيخ ايضا قبيل ذا تلويح اليه كما اشرنا اليه وكذا فيما يجيء عن قريب
لكنه لم يقرر الدليل على ما ذكرنا مع كمال ظهوره بل في كلمات مشوشة لا يظهر منها المراد

وهو قوله ثم التسخين نفسه وكل حركة
منه

كما هو دأبه

كما هو دأبه في اكثر المواضع ونحن نقرره على ما نفهم انه لو جاز الانتقال يسيرا من التبرد
مثلا اي الحركة في البرد الى التسخن اي الحركة في السخونة فالانتقال من التبرد الى التسخن
اما مع وجود التبرد فيه فيلزم وجود البرد والحر جميعا فيه في وقت واحد وهو محال
وان كان الانتقال الى التسخن بعد وقوف البرد وانتهائه فلابد بينهما من زمان
سكون او آن لا يكون فيه تبرد ولا تسخن ويشك في ان الانتقال ليس بحركة اذ في الحركة
لابد من اتصاف بالقوة في كل آن فرض فيه بفرد من المقولة ولما كان لقائل ان يقول
ان ما ذكر انما يتم اذا كان الانتقال من التبرد الى نفس التسخن اذ لابد من تخلل وقفة
بينهما على ما ذكر واما لو كان الانتقال من التبرد انتقالا الى عدم التبرد ويكون ذلك
انتقالا الى التسخن ومصيرا اليه من دون حصول التسخن بالفعل الا بعد انتهاء الحركة و
المصير فلا يلزم وجود وقفة بينهما فاشار الشيخ الى دفعه بقوله ومع ذلك فيجب ان لا يخلو
اي اذا عرفت ذلك وعلمت انه لابد بين زمان التبرد والتسخن من تخلل وقوف
فنفصل ونقول ان الانتقال الذي فرض من التبرد لا يخلو اما ان يكون انتقالا الى نفس
التسخن فيلزم ما ذكرنا من تخلل سكون زمان ما بين التبرد والتسخن او آن لا حركة فيه ولا سكون
وعلى الوجهين لم يكن ذلك حركة من التبرد الى التسخن وان كان الانتقال مصيرا الى
التسخن فان لم يكن في المصير الى التسخن تسخن ولا حركة في السخونة بل مجرد زوال
التبرد بالكلية فليس ذلك استحالة من حركة الى حركة بل ليس ذلك الا حركة في البرودة

والشطا عالها في دون الاشتعال للحركة اوى ولا نزاع فيه وان كان في المصير الى التسخن نفسه
وشروع في التسخن واخذ في السخونة فالاخذ في التسخن والسخونة هو التسخن فيلزم خلاف
المفروض اذ فرض ان الاشتعال الى المصير الى التسخن لا الى نفس التسخن اللهم الا ان يقال
ان التسخن الذي جعل الاشتعال الى المصير اليه هو التسخن بالغاية فحينئذ تحقق تسخن في الجملة عند
المصير اليه لا يلزم منه خلاف المفروض بل يكون مصيرا في التسخن الاضعف الى ما هو بالغاية و
قد دفع هذا الاحتمال بقوله ثم التسخن نفسه الخ وحاصله ان التسخن هو الحركة في السخونة
وكل حركة فانها منقسمة بالزمان واذا حمل التسخن على ما هو بالغاية فلا بد من حصوله في آن
فلا يكون تسخنا فان كان تسخنا على ما هو المفروض فلا بد من انقسامه الى الاجزاء و
الاشتعال فيه من الاضعف الى الاقوى فلا يمكن حمله على ما هو بالغاية هذا وبما قررنا
ظهر ان ما اورده الشارح الجديد للتجريد من ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة
في مراتب التسخن او التبرد فقط مع غير اشتعال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة
لا يمكن سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة
لا يمكن الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار
والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما آن

هو الفصل

هو الفصل المشترك بينهما فات الحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما الكيفيتان
تبتيان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة لحركة اما في القوة ارادة
كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تشتد يسيرا يسيرا و
الطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل كذا او في جميع هذه الصور تتبدل الحالة اولا اما في
الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك و
اما القابل فربما ينقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا
ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر
فيقع الحركة في المقولتين تبعا انتهى اقول وما اورده اولا فلانه يكفي في اجراء الدليل
في الحركة في مراتب التسخن والتبرد ايضا اذ الاشتعال من مرتبة الى اخرى انما هو
التوجه الى المرتبة الاولى فيلزم منه ان يحصل المرتبتين جميعا في حالة واحدة وانه
محال وان كان بعد انتهاء المرتبة الاولى فلا بد من وقوف بينها الى آخر ما ذكرنا
في تقرير الدليل واما فساد ما ذكره من النقض فلان النقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة ان كان
مع وقوفه على البرودة فلا يجري الدليل فيها اذ البرودة مع انتهى اليه الحركة فيختار انها
تحصل عند انتهاء الحركة في السخونة ويقف عليها فلا لزوم محذور وان كان باستحالة
من السخونة الى البرودة اي من استحالته في السخونة الى استحالته في البرودة وحركته فيها
فهي بحركتين احديهما في السخونة والاخرى في البرودة وبينهما زمان السكون على ان

الحوز الحركة الضعيفة
الحوار كالتاب الضعيف
كالنار ق

التأثير كذا

ثم اوجب السكون بين الحركتين المتضادتين او آن لا حركة فيه ولا سكون على قول
من لم يوجبه كما ذكره هذا الفاضل في الحل ولا محذور على التقديرين وهذا بخلاف
الحركة من التسخن الى التبرد فانها ان جعلت حركة واحدة فلا يمكن تخلل زمان السكون او الآن
الفاصل بينهما وان جعلت حركتين فاحديهما في مراتب التسخن والاخرى في مراتب التبرد
وقد عرفت جريان الدليل في امتناع كل منهما فما ذكره في الحل لا يجري فيها والعجب ان
الشيخ جعل المحذور في صورة الاشتغال الى نقص التسخن تخلل زمان السكون او آن
لا حركة فيه ولا سكون نعلم منه اشتراكهما في المحذور وقد غفل عنه هذا الفاضل وجعل
القول بتخلل الآن الفاصل حلا للنقض والدليل في امع انه لا يستقيم على طريقة الشيخ
واضرابه القائلين بوجوب السكون بين الحركتين المتضادتين فلا يصح الاعتراض به
عليهم لان الدليل مبني على طريقتهم هذا واما ما ذكره من ان الحق وقوع الحركة في المقولتين
لكن بالتبع على ما فصله موافقا للامام الرازي في المباحث المشرقية فهو على تقدير صحته
انما يستقيم لو حمل الفعل والانفعال على ما يشمل التاثير والتاثر الدفعيين واما اذا
حمل على ما هو مصطلحهم من التاثير والتاثر التدريجيين فلا يمكن الحركة فيها اصلا كما قررنا
فتامل **قوله** على سبيل انتقال الحركة في المقولة نعم يجوز ذلك لو جعل
الفعل والانفعال اعم من المقولة بان يشملا الفعل والانفعال الدفعيين كما اشرنا
اليه او نسب الحركة اليهما على سبيل التوسع ويمكن المراد الحركة في الشدة او الضعف

كما اشار

كما اشار اليه الشيخ **قوله** الا زمان سكون او آن لا حركة فيه ولا سكون كان الاول
على راي الشيخ واضرابه الموجبين زمان السكون بين الحركتين المتضادتين
والثاني على راي النافين لوجوبه كما اشرنا اليه **قوله** وان كان فهناك اخذ لا محالة
من طبيعة السخونة لان في التسخن اخذ من طبيعة السخونة كما ذكره سابقا فاذا كان
هناك اخذ من طبيعة التسخن فهناك اخذ من طبيعة السخونة **قوله** جميع ما ذكر به
كذا في اكثر النسخ من التذنيب وفي نسخة بعض الافاضل كان ما يريب فيه فكتب
اي بصير بسببه هذا الموضع بحيث يرى منه ما يشك فيه قال في الصحاح الريب الشك
والريبة رابك مرام ورابني فلان اذا رأيت منه ما يريبك اشهر فريب بهما
من رابني فلان وهذا الموضوع بمنزلته فلان فقد يرائهم ويمكن ايضا على هذه النسخة
يكون يريب من باب الافعال قال في الصحاح اراب الرجل صار ذا ريبة فهو مريب
والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون المعنى ما يصير بسببه هذا الموضوع
ذا ريبة ولا يخفى بعد الوجهين وان اللفظ عليهما ارفيه به واللفظ هو النسخة الاولى
كما لا يخفى **قوله** ان السكون مقابلة للحركة اي المقابلة التي بين السكون والحركة هي مقابلة
العدم والقنية من غير ان يكون المراد ان مقابل السكون هي مقابلة العدم فقد يرى ذلك قبل
وفيه تامل فان المعروف بين الطبيعيين ان السكون عدم الحركة فلا حاجة الى
صرف الكلام عن ظاهره وكانه حسب ان قول الشيخ فان كانت المقابلة بينهما مقابلة

95

[illegible]

فصل في تحقيق تقابل الحركة والسكون

العدم الملكة لم يمكن ان يكون الحركة منهما هي العدم احتمال على القول المشهور يريد الطالة
فلذا حمل المشهور على ما حمله ونبه حينئذ بانه لا حاجة الى ذلك بل الشيخ بعد ما نقل
المشهور وهو ان السكون عدم الحركة تعرض لجميع الاحتمالات المتصورة في
التقابل بينهما وبين ان الحق منهما ما هو المشهور وح فلا يلزم ان يكون احتمال كون
الحركة عدميا احتمالا مجامعا للقول المشهور حتى يرتكب له ما ارتكبه من التكلف
وكانه كتب الحاشية على تلك العبارة فحولها الناسخ الى هنا سهوا فتدبر قوله
لم نجد الآن نقول هذا على ما ذكره من التعريف الوجودي للسكون وهو ان السكون
الحصول الزماني في المكان كما هو رأي الحكيم فان السكون سواء جعل للحركة او عدم ملكة
وجوديا زمانيا او قيل ان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول كما ذكره
بعض المتكلمين فيمكن اقتضاب حده من حد الحركة بان نأتي بمقابل كل من القيدين
في تعريف الحركة فنقول ان السكون هو كمال ثان لما هو بالفعل اين من حيث هو
بالفعل اين وح فيكون كل منهما وجوديا ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد فافهم
قوله دخل فيه اول شئ الزمان اي يلزم اول شئ انه ذكر في تعريف السكون الزمان
وهو مبني على ما ذكر من التعريف السابق او ما يتعلق بالزمان كالآن و
هذا لو بدل الزمان في التعريف السابق بالآن بان يقال السكون هو ان يكون للشئ
حصول في مكان واحد في آنين والزمان وكذا ما يتعلق بحد الحركة فيلزم دخول

الضد في

92

الضد في رسم الضد اذ جعل الحركة والسكون متضادين قوله ويكون الزمان يدخل ايضا
هذا اشارة الى محذور آخر يلزم في حد الحركة على تقدير جعل الاصل ما ذكر من حد السكون سواء
جعل التقابل بينهما تقابل التضاد او العدم والقنية بخلاف ما ذكره اولا فانه يختص بالقول
بالتضاد ولكن يشير الى جريان مثله على تقدير جعل الحركة عدما ايضا فتدبر قوله
لانه داخل فيما يدخل في حده اي في حد الحركة وذلك لانه اذا جعل الاصل حد السكون واقتضب
منه حد الحركة على ان يكون الحركة ضدا له وكذا اذا جعلت عدما له فلا بد ان يدخل في حدها
ما دخل في حد السكون والزمان داخل في حد السكون فيلزم دخوله في حد الحركة ايضا مثلا
تي في حد الحركة اذ جعلت ضدا للسكون هي حصول الشئ في مكان من غير ان يبقى فيه
زمانا واذا جعلت عدما له هي ان لا يكون للشئ حصول في مكان زمانا وفي بعض النسخ
في حده اي في حد السكون والمراد على هذا ان الزمان داخل في حد السكون بضميمة
ما اشرنا اليه من لزوم كل ما دخل في حده يجب دخوله في حد الحركة ايضا اذا اقتضب
حدها من حده فيثبت ما اراده من دخول الزمان في حد الحركة ايضا كما فهم قوله ولا يجوز
ان يكون الحركة ح عدما هذا ما ذكرنا انه يشير الى جريان مثل المحذور الاول على تقدير
جعل الحركة عدما ايضا والمراد انه كما لا يجوز على تقدير جعل الاصل ما ذكر من حد
السكون ان يجعل الحركة ضدا له لما فيه من لزوم اخذ الضد في حد الضد كذلك لا يجوز
جعلها عدما له اذ يلزم ح ان يدخل العدم في مفهوم القنية لدخول الحركة في حد الزمان

الداخل في حد السكون فقوله فان الحركة الخ تفصيل لما يفهم من الكلام من لزوم دخول العدم
في مفهوم الضد على التقدير المذكور فتدبر قوله لا يجوز ان يقول في هذا الاقتضاب
هذا اذ جعل الحركة عدم السكون وقد بين ايضا انه لا يصح جعلها ضدا له وفي اقتضاب حدها
من حده بان يقال انها كون في مكان من غير ان يكون فيه زمانا وذلك للزوم المحذورين
الاولين بل الثالث ايضا اذ الحركة ح وان لم تكن عدم السكون لكن قد اعتبر في مفهومها
عدم الكون فيه زمانا وهو بعينه عدم السكون فيلزم من اعتبار الحركة في تعريف السكون على ما ذكره
اولا اعتبار العدم ايضا في مفهوم الضد بتلك الاعتبار وكان في الجواب نفي عدم
تعرض الشيخ للاقتضاب بهذا الوجه فتفطن قوله فنظر اذ يمكن ان يكون هذا الاقتضاب على
وجه آخر بان تغير تعريف السكون وعرف بوجه آخر يصح اقتضاب حد الحركة منه بوجه آخر
غير ما ذكره والطلب من جعل الحركة عدم السكون ان يجعل ضدا له ويقتضب حدها من حده سواء
عرف السكون بالوجه المذكور او بغيره ولا يخفى انه قد ظهر مما ذكرنا من المحذورين الاولين
عدم صحة اقتضاب حد الحركة من التعريف المذكور بوجه من الوجوه على تقدير جعلها ضدا له
فالغرض من النظر فيه النظر في خصوص ما يمكن اقتضابه منه وانه هل فيه محذور آخر
غير ما ذكره من المحذورين اللازمين بالترديد كان ام لا فتدبر قوله كون في اين واحد
وقتا ظاهر كلام الشيخ حيث ذكر في التعريف الذي يذكره بعد ذلك انه من تتمة
ما قبل هناك ولم يذكر ذلك هاهنا انه لا يلزم ذلك هاهنا مع ان الظاهر لزومه

او المراد النظر في انه هل يمكن اقتضاب حد الحركة منه

باعتبار

باعتبار ذكر الوقت فان المراد به الزمان او الآن فيلزم المحذوران الاولان
مع زيادة ما اورده الشيخ باعتبار اخذ القبلية والبعدية الزمانيتين فكان الشيخ لما رأى
في كلام بعضهم هذا التحديد اورده على ما وجده ولم يعترض عليه بلزوم المحذورين باعتبار
ذكر الوقت اشارة الى انه لا حاجة الى اخذه فيه بل يمكن اسقاطه مع بقاء التحديد
بحاله كما فعله الامام الرازي في المباحث المشرقية وكان في كلام الشيخ اشارة اليه ايضا
حيث اسقط في حد الحركة ويمكن ان يقال ايضا انه لم يرد بالوقت فيه الزمان بل اراد به
كما سيذكره في مبحث الزمان عرضا حادثا يفرض وجود عرض آخر مع وجوده كطلوع
الشمس لحضور زيد هذا ثم الظاهر ان الواو في قبله وبعده بمعنى او اذ في السكون
لا يلزم ان يكون قبله وبعده فيه بل يكفي ان يكون فيه في آنين هذا وجعلنا السكون عبارة
عن مجموع الكون في الآنين ولو قلنا هو الكون الثاني في المكان الاول كما ذكره بعض المحققين
فالسكون هو الكون في مكان والشيء قبله فيه واما كونه بعده فيه فلا يعتبر في السكون اصلا
ويمكن ان يقال لما كان السكون عند الحكيم سواء جعل عدميا او وجوديا زمانيا ولا بد في
تحققه من الزمان فعلى تقدير جعله وجوديا هو عبارة عن الكون في مكان زمانا
او يستلزمه والزمان قابل للقسمة لا الى غير النهاية فكل سكون يصدق عليه انه كون في
مكان وقتا والشيء قبله وبعده فيه فيمكن حمل الواو على ظاهره فتفطن قوله من غير
ان يكون قبله او بعده فيه وفي بعض النسخ وبعده وعلى التقديرين فالمراد ان

[illegible]

لا يمكن فيه لا قبله ولا بعده اذ لو كان فيه قبله فهو سكون او حركة منه وكذا ان كان
فليس بحركة وان كان فيه بعده فهو اما سكون او ليس بحركة ولا سكون وهذا
على تقدير حمل الواو في حد السكون بمعنى او واما اذا حمل على ظاهره ووجه تنزيله على
ما ذكرنا من راي الحكيم فيمكن لمن تحقق ان نفي كل منهما يستلزم نفي الآخر ايضا اذ لو كان
فيه قبله او بعده فيمكن فيه زمانا ويصدق عليه الحصول فيه قبله وبعده فيمكن حينئذ
حمل الكلام على نفي كل من الامرين كما ذكرنا وعلى نفي واحد منهما ايضا فافهم **قوله**
فيكون قد صارت الحركة ماخوذة في مفهوم نقيضها وكذا في مفهوم السكون فيلزم
من اخذ القبلية والبعدية الزمانية كل من المحذورين الاولين اللذين ذكرهما سابقا
فافهم **قوله** واضعف من هذا ان يوخذ بمنع عاقبة اه ان حمل قوله سابقا فنظر
هل يمكن اه على ما ذكرنا اولا في حله من النظر في امكان الاقتصار بوجه آخر بتغيير حد السكون
فينبغي ان لا يجعل هذا من تتمة الكلام السابق لان في هذا الوجه لم يغير حد السكون تغييرا
يتوهم ان به يدفع شيء مما اورده هناك على تقدير التضاد بل يجعل المقصود
بالنظر هو الوجه السابق فقط ويحمل هذا على ان بعضهم كانه اخذ الحد بتلك فاراد الشيخ
التصريح في آخر كلامه بانه يلزم عليه ما ذكر من المحذورين مع زيادة وان حمل على ما ذكرنا
ثانيا فيمكن جعل هذا ايضا مقصودا بالنظر ولا اشكال وهو ظاهر ثم ان التوضيح فيه
كانه باعتبار ما اشار اليه من انه يدخل في تعريف الحركة ما ليس بحركة فكانه وتنفع فيه

يليس بحركة

ما ليس بحركة وكانه لما اشترك الوجهان في لزوم الدور واختص هذا بالعدم مانعيته تعريف
الحركة حكم الشيخ باضعفيته باعتبار زيادة ما يلزم فيه من المحذور وكان في هذا لزوم
الدور في الاول على بعض الاحتمالات من وجهين وفي هذا من وجه واحد اذ المحذور
على الوجهين واحد فافهم **قوله** تمثيل هناك من لزوم الدور في حد الحركة
واخذ الضد في حد الضد في تعريف السكون **قوله** في ابتداء الحركة وانتهائها
اي في الآن الفاصل بين زمان الحركة وزمان السكون السابق عليها وكذا زمان السكون
اللاحق به فان في كل من الآنين المذكورين يصدق ان له حصولا في مكان واحد
لا زمانا وليس بحركة ولا سكون اما انه ليس بحركة فلان في الآن الاول
لم يشرع بعد في الحركة وفي الثاني انتهت الحركة واما انه ليس بسكون فبمقتضى التعريف
للسكون اذ قد اعتبر فيه الكون في مكان واحد زمانا وهذا ليس كونا زمانيا بل آنيا بل كون
السكون زمانيا كما اصطلح عليه جلة الحكماء ولم يظهر منهم مخالف فيه ثم الظاهر ان ذكر
عدم كونه سكونا للاستطراد وبيان الواقع والا فلا دخل له في الزام المحذور
اذ لو كان داخلا في السكون وصدق عليه تعريف الحركة لكان المحذور بحاله والظاهر
ان للمحذور المذكور لازم في كل آن فرض في زمان السكون الا ان الشيخ كانه خص
الآنين المذكورين بالذكر لا فيهما من تحقق في نفس الامر ليس في الآنات التي نفرض
في اثناء زمان السكون ويمكن ان يكون مراد الشيخ بما بالتحرك في ابتداء الحركة وانتهائها

حاله فيما بين ابتداء الحركة وانتهائها اعني في الحركتين اللتين لم يوجد السكون بينهما بان لم تكن
الثانية ذات انعطاف او زاوية اذ لا بد بينهما من تخلل آن لا حركة فيه ولا سكون
وعلى هذا فوجه تخصيص النقض به ظاهر كما لا يخفى **قوله** واعلم ان في كل صنف اه اشارة الى دليل
آخر على ان السكون الاينى ليس هو الكون في مكان واحد زمانا على ما ذكر في الوجه الثاني
بل هو عدم الحركة في الاين وتقريره ان في كل صنف من اصناف الحركة سكونا يقابله
فكذا السكون المقابل كاستحالة مثلا ليس هو الكيف الموجود زمانا بل عدم الحركة في
الكيف اذ ليس فيه شيء غيرها فكذا السكون المقابل للحركة في الاين ليس هو الاين الموجود
زمانا بل عدم الحركة في الاين قياسا على نظايره فتدبر **قوله** على انا نحن انما نفهم
اي ما ذكرنا من ان اول ما يجب ان نفحص عن امر المكان وجوده مبني على انا نفهم من اسم المكان
ههنا لا ذاته بل ما يسكن فيه وينتقل عنه واليه والغرض اثبات وجود امر كذلك فلا حاجة
الى بيان ماهيته اولا ثم الاشتغال بوجوده فظاهر ان مطلب ما الشارحة مقدم
على هل البسيطة فكيف يحمل ههنا اول ما يجب ان نفحص عنه وجوده كما لا يخفى **قوله**
مثلا قد وقف على ان ههنا شيئا له النسبة المذكورة اي تصور بهذا العنوان
وليس المراد الوقوف على وجود شيء كذلك كما هو ظاهر اذ لا يحتاج الى الفحص
عن وجوده الذي فرضه الشيخ اولا فتدبر **قوله** وح يحتاج اذا فهمت تلك
الماهية اي في الصورة التي انما وقف على عارض له لا على ذاته يحتاج بعد تفهيم ذاته

فصل في ابتداء القول في المكان

ان يبين

١٣٠

ان يبين وجوده ثم ان كانت ثبوت تلك النسبة لها ظاهرا فذاك والا احتيج
الى ان يبين ايضا انها اي الماهية التي تخصها تلك النسبة ولا يخفى ان بعد اثبات وجود
ما له تلك النسبة يمكن الاكتفاء بعد تفهيم ماهيته ببيان انها اي الماهية التي تخصها تلك
النسبة اذ يلزم منه وجودها فلا حاجة الى ان يبين وجودها اولا كما ذكره
الشيخ وكان ليس مراده بقوله تخصها تلك النسبة بيان الاختصاص ايضا بل مجرد
ثبوت تلك النسبة المختصة في الواقع لها هذا وكتب بعض الفضلاء على قوله
اذا فهمت اي لما فهمت والمراد الفهم بوجه ما وهو باعتبار النسبة المذكورة
انتهى ولا يخفى انه على ما ذكره لا يظهر معنى لقول الشيخ ثم ان لم يكن وجود تلك النسبة لها
الا ان يحمل على انه بعدما فهمت تلك الماهية بوجه ما وبين وجودها فان لم يكن
ثبوت تلك النسبة منها لها اي لحقيقة تلك الماهية كالبعد او السطح فيما نحن فيه احتيج
الى ان يبين انها اي الماهية التي تخصها تلك النسبة كما يبين ههنا ان المكان
الذي اثبت وجوده هو البعد او السطح فتامل **قوله** وكل جوهر محسوس له مكان
القائلون بان المكان هو البعد يمنعون هذه المقدمة ويقولون ان المسلم هو
ان كل جسم لا بد له من مكان واما البعد الذي نقول به فهو وان كان جوهرا
محسوسا لا يحتاج الى مكان لكونه غير مادي **قوله** وسائر الجسم لا يخفى
ظهور المنع عليه على راي القائلين بالبعد واما على راي القائلين بالسطح فلان الحجة في

من قبلهم في كلام الشيخ في فصل تحقيق القول في المكان وكذا اخراج الاخرى فليتغطى **قوله**
فالطير الواقف في الريح الهابة واستدلوا ايضا بانه لو كان المكان سطحا يلزم
اولا ان انسان من بلد الى بلد محفوفا بكرباس مثلا بحيث لا يبقى من ظاهر بدنه
شيء غير محفوف ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وانه سقط
وقد اورد نظيره على القول بالبعد ايضا فانه اذا فرض حركة شخص في السفينة على خلاف
جهة حركة السفينة حركة مساوية لحركتها في السرعة والبطء فلا يتبدل عليه بعده
فيلزم سكونه متحركا والجواب بان حركته كسب اللانه المكان اللعوي وهو
المعتمد عليه مشترك واجاب الفاضل الباغنوي في حواشيه على الشرح الجديد
للتجريد بان فرض حركة شخص على خلاف جهة حركة السفينة مساوية لحركتها فرض
امر محال فانا اذا فرضنا ان شخصا كان على السفينة على وجه لا يتحرك بحركة السفينة
بان كان مصلوبا من موضع مرتفع بحيث يمس سطح السفينة قدميه فلا شك
ان ذلك الشخص ساكن بالضرورة مع ان حاله مثل حال الشخص المذكور بعينه
ففرض حركته كك فرض امر محال لانه فرض حركة لا تمتاز عن السكون بل لابد للشخص
في حركة القدم لا بقصد سوى المدافعة مع السفينة حتى لا يتحرك بحركتها فيقع
المدافعة حفظ نفسه عن ان يتحرك بحركة السفينة لا انه يتحرك حركة مخالفة
لحركتها وايد ما ذكره بما ذكره المحقق الطوسي طاب ثراه في شرح الاشارات

الجسم الواحد

قوله فالمكان الكان غاية بان يتحرك الجسم الى المكان لتعلق
قوله ولو كان المكان كمالا اولا لجسم لوجب
غرضه به ... دليلا ثانيا على ان المكان ليس علة
الباعث الشوقية ... ثم ان العلة الغائية
فانه ... وكان تقريره ... ولو كان المكان كمالا ... اشتياق
... للمتحرك ... كمالات الانسان ... انه
الى المتحرك لكان ... فانه
الحكمة يشتاق اليها ... الا بالفعل
يكفي في العلة الغائية ... يكون
بطبعه او بارادته ... الى الانسان
كمالا ... تعالى ... كمالا
ويتحرك اليه ... قوله
والصواب ... بالوضع ... دليلا ثانيا على
ان ... التام ... الذي ... يكون
ذلك وكان تقريره ... اي لا يكمل
علة غائية ... الاخص
... ايضا فان الكمال ... يكون
الذي هو الصورة ... اولا ... ان
علة غائية لا يلزم ... الثانية ... بغير الصورة
... من الكمالات ... النوعية ... منه

لان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة اشتدت حركة
تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وحكم هذا الفاضل في حواشيه على
شرح الاشارات بكون هذا الجواب مكابرة وحمل قول المحقق او سكونا ان
لم يكن فضل على ان المراد بالسكون ليس السكون الحقيقي بل انه يرى ساكنا باعتبار
عدم اختلاف نسبته الى الامور الخارجة قال ولو حمل السكون على السكون الحقيقي
لاشكل الامر في اقامة الكواكب المتحيرة ووقوفها باعتبار الحركتين المختلفتين
حيث يلزم السكون حقيقة في الافلاك وربما امكن تاييد ما ذكره بان كلام
المحقق صريح في جواز اجتماع الحركتين المختلفتين مطلقا اذا كانت احديها
بالذات والاخرى بالعرض كما يظهر لمن تامل فيه واذا كان كذا بالحقيقة لم يكن
حركتان فتامل والتحقيق انه اذا اعتبر في الحركة وقوع تبدل ما فيه الحركة بالفعل
او بالقوة القريبة على الوجه الذي ذكره في تحقيق الحركة فاجتماع حركتين
مختلفتين بالفعل مع تخالفهما في الجهة مما لا يمكن حصوله وان كانت احديهما بالذات
والاخرى بالعرض سواء جعلنا المكان هو البعد او السطح لاستحالة شغل الجسم
الى مكانين مختلفين في آن واحد ولو بالقوة بالمعنى الذي ذكره لكن قد يوجد

في الجسم حالتان تقتضي كل منهما انتقاله من بعد الى بعد آخر او سطح الى سطح آخر على التدريج
مخالفا لما تقتضيه الحالة الاخرى بحيث لولا تعارض الحالة الاخرى لانتقل كذلك وح نمنع
توافق مقتضى الحالتين في السرعة والبطؤ يحدث سكون بالفعل حقيقة ومع تكافؤ احديهما
يحرك حركة واحدة بقدر الفضل ولم يحصل احد الحركة حقيقة في تلك الحالة المقتضية للتبدل
وان لم يقع التبدل بالفعل ولا بالقوة القريبة لوجود المعارض فالحركتان كلتاهما بالفعل
والحكم بالسكون باعتبار تحقق شيء من مقتضيهما فالمحقق طاب ثراه حيث حكم بجواز اجتماع
الحركتين المختلفتين في الجهة اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض وانه
يحدث منهما سكون مع عدم فضل لاحديهما كانه اراد باجتماعهما اجتماع الحالتين
والحكم بالسكون باعتبار عدم وقوع التبدل على احد الوجهين بالفعل والسكون الممتنع
في الافلاك هو عدم تحقق الحالة المذكورة فيها لا عدم وقوع التبدل باحد الوجهين
بالفعل وعلى هذا فنقول على الجواب المذكور ان الحكم باستحالة الحصول في الوضع وانه
ليس فيه الا حفظ نفسه غير ان يحرك بحركة السفينة كما ذكره المجيب مكابرة اذ
لا شك في امكان الوضع المذكور ووجود حالة فيه ازيد مما ذكره بطل تسبب ذلك انه يحرك
نعم لا يقع فيه التبدل لا بالفعل او بالقوة القريبة بالنسبة الى البعد
وان اراد باستحالة وقوع الحركة في البعد بناء على اعتبار التبدل على احد الوجهين
في الحركة وهو فيه ممتنع بالنظر الى البعد فهو غاية مرام المستدل اذ ليس غرضه الا ان

ههنا حركة

ههنا حركة بالضرورة وليست الا في السطح فالمكان انما هو السطح فالجواب باستحالة وقوع
الحركة في البعد فيه كما ترى ومع هذا فلا حاجة له في مباذ الى التمسك بما ذكره لظهور
استحالة تبدل البعد فيه فالحق في الجواب ان يقال ان في الوضع المذكور وان لم يقع
التبدل في البعد حقيقة على احد الوجهين لكن وجد فيه الحالتان الموجبتان لتبدله
لولا تعارضهما فالحكم بالحركة باعتبار الحالتين المذكورتين اذ الحكم بكل من الحالتين
مؤدية الى الحركة لولا المعارض او يكون الحركة حقيقة في الحالة المذكورة وعلى هذا لا يلزم
ان يكون المكان هو السطح المتبدل لا البعد ويمكن الجواب ايضا بان الحركة تطلق باعتبار
نسبة الجسم الى اي شيء كان سواء كان سطحا حاويا او بعدا او غيرهما وح نقول
ان اطلاق الحركة في الصورة المفروضة باعتبار تبدل السطح ولا يلزم من ذلك
ان يكون المكان هو السطح الا ان يثبت انه حق انه حركة مكانية وهو غير ظاهر وعلى
تقديره فلا عبرة بقول العوام وحكمهم وبالجملة فلا نمنع تحقق الحركة في الصورة المفروضة
باعتبار تبدل السطح اذ لا نزاع في وجود السطح الحاوي وامكان التبدل فيه
على التدريج فلا وجه لانكار الحركة فيه لكن نقول ان المكان ليس هو السطح بل البعد
للدلائل الدالة على وجود البعد ولا ريب ان مع وجود البعد فهو اولى بكونه مكانا
على ان النزاع حقيقة في وجود البعد وعدمه والا فلا نزاع في اطلاق المكان
يرجع الى الاصطلاح فتأمل واستدل ايضا لرد القول بالسطح بان الحوت في الماء اذا

اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان
يكون ساكنا وانه سفسطة واورد عليه الفاضل المذكور ان الحوت اذا لم يتحرك
بالذات اصلا بل انما تحرك بالعرض بحركة الماء فلا شك انه ح لم يفارق بهذه الحركة
العرضية سطح الماء الملاصق له لكنه في تلك الحال ساكن بالذات واذا فرض انه
يتحرك حركة مساوية لحركة الماء في السرعة والبطوء فلا نسلم انه ان توافقهما في الجهة
فيفارق سطح الماء بالضرورة او تخالفهما فيلزم سكونه على ما قلنا في الجواب عن
الاستدلال المذكور لرد القول بالبعد ولا يخفى ما فيه فان غرض المستدل الاستدلال
بما اذا كان حركة الحوت موافقة لحركة الماء في الجهة والسرعة والبطوء من غير ان
يتحرك بحركته وح يتم الاستدلال وما ذكره هذا الفاضل في شق الموافقة مما
يتوجه اذا فرض حركته بحركة الماء وحركة اخرى ايضا من نفسه وظاهر ان نظر المستدل
ليس اليه واما اذا فرض مخالفة حركته لحركة الماء في الجهة مع مساواة الحركتين
فان لم يكن متحركا بحركة الماء ايضا فلا يصلح لما يستشرف القوابل وان كان
متحركا بحركة الماء ايضا فيصير دليلا لنفي القول بالبعد كما فهم من الاستدلال الذي
مر في السفينة وجوابه جوابه كما ذكره ولا يخفى ان هذا الدليل لرد القول بالسطح قوي
جدا ولا دفع له الا ان يلتزم سكونه وانه ليس فيه الا حركة بالقوة بمعنى انه بحيث ان
لم يتحرك الماء معه لكان منتقلا من سطح الى سطح والا فلا حركة له بالفعل اوثق بالملاق

الحركة

الحركة حقيقة على الحالة الموجبة للتبدل لولا المعارض وان لم يقع التبدل لوجود المعارض
كما اشرنا اليه في الدليل السابق هذا ومثله القول فيما اذا فرض حركة طير في سفينة
ساكن الهواء الى جهة حركتها حركة مساوية لحركتها اذ لا يتبدل عليه ما احاط به بجمع
من سطح الهواء فيلزم سكونه مع كونه متحركا بالضرورة ولا دفع له ايضا الا الحمل على احد الوجهين حصرين
المذكورين فتدبر قوله فلولا ان هناك خلاء لاستحال ان يسع ملأه ماء
لا يخفى انه اذا وسع الاناء ملأه ماء يجب ان يكون خاليا بتمامه لا رماد فيه اصلا
ولا يكفي ان يكون فيه خلاء على ما ذكروه وهذا مما سيورده الشيخ وكانهم زعموا ان
كلا من الرماد والماء اذا ملأ به الاناء يملأه به الاناء ظاهرا لا حقيقة بل يبقى فيه خلاء ايضا اذهم
فاذا فرض انه مملو من الرماد ثم وسع ملأه ماء فالرماد يملأ الخلاء الذي يبقى في صورة
ملأ الاناء من الماء وحده والماء يملأ الخلاء الذي يبقى في صورة ملأه من الرماد وحده
فافهم قوله ينفذ لا في الماء ولكن في الخلاء لا يخفى انه اذا كان الغذاء ينفذ
في الخلاء لكان الحجم قبل دخوله وبعده حجما واحدا وهذا مما سيورده الشيخ كانهم
ارادوا انه يوجد فيه خلاء بتبعيد الاجزاء فينفذ فيه الغذاء والظاهر ان نظرهم
في احتجاجهم الكل ايضا الى هذا وعلى هذا فالجواب عنهما انه لا يلزم ان يوجد خلاء
حتى ينفذ فيه الغذاء او المتحرك بل ينفذ الغذاء بتبعيد الاجزاء ويكون تبعيدها
من غير حصول خلاء سابق وكذا المتحرك يبعد ما في المسافة من الهواء او نحوه و

يدخل مكانه ويكون ان يعام من غير حصول خلاء سابق فيفطن قوله وقالوا ايضا ان المتحرك
اذا تحرك الخ ولهم ايضا شبهة اخرى اقوى من جميع ما نقله الشيخ ذكرها الامام
الرازي في المباحث المشرقية في جملة حججهم فقال وخامسها وهو الحجة القوية في اثبات
الخلاء ان قالوا اذا وضعنا سطحا املس على سطح آخر املس بحيث يلاقي كليته احدهما
كلية الآخر فيمكننا ان نرفع الاعلى من الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع
جوانب الاسفل دفعة واحدة في الحس فهذا الارتفاع الذي حصل في الحس دفعة
اما ان يمكن ان يحصل في الحقيقة دفعة او لا يمكن كذلك بل يحصل ارتفاع احد الجوانب
قبل ارتفاع الجانب الآخر وان خفي ذلك على الحس لقصر زمان التفاوت
ولنسميه اولا بالقسم الاخير فنقول الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن
السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح الاعلى مماسا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك
في اجزاء السطح الاعلى لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء
الثاني مماسا له قبل ذلك فهو حيث لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد جانبيه
ولم يتحرك الجانب الآخر اصلا لزم ان ينفك كل واحد من هذين الجزئين عن الآخر
وهذا هو الذي احتج به الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث قالوا ان تحرك
بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض لزم التفكك في ذلك السطح والتالي مما نشهد
الحس بفساده فالمقدم ايضا كذلك والثاني ايضا فلنفرض وقوع التفكك فنقول

فثبت انه لو ارتفع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل ارتفاع البعض لزم وقوع التفكك هو

الملازمة

الملازمة من الامور التي تحصل في الآن فنقول الجسمان المفروضان لا شك انهما كانا متماسين
فاذا صارا لا متماسين فهذا الآن صارا لا متماسين وفيه اما ان يكون سطحا منقسما او مرا
غير منقسم فان كان سطحا منقسما فله جوانب واطراف فهو لجميع جوانبه ولطرافه ارتفع
عما كان مماسا له من السطح الاسفل فثبت جواز ارتفاع جملة السطح الاعلى من السطح الاسفل
وان كان ذلك الشيء غير منقسم لزم تركب ذلك السطح من النقط وهو محال
فثبت باقسامنا امكان ارتفاع احد السطحين بكليته عن الآخر دفعة ويلزم من ذلك
خلو وسط ما من الجسم في آن من الزمان لانه لو كان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم
من ان يكون قد كان بينهما او انتقل اليهما حين رفعنا الاعلى من الاسفل والاول باطل
فانه من الممكن ان ينطبق سطح جسم على جسم آخر والا لكان بين كل جسمين ثالث
ويلزم اللانهاية ومع ذلك فانه وان يوجد جسمان متلاقي سطوحها والا لم يكن
التلاقي حاصلا فتلك السطوح المتلاقية ليس بينها شيء آخر وحيث انا لا يمكننا الجزم
في شيء من السطوح بذلك لاحتمال ان يتخلل بينهما شيء آخر لكنا لما علمنا امكان ذلك
كفانا في مقصودنا ذلك لان اللازم من الممكن ممكن لا محالة والقسم الثاني وهو ان
ينتقل من الخارج الى الوسط فلا يخلو اما ان ينتقل اليه من مسام الاعلى والاسفل
او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام وان كان فيها ثقب ومنافذ الا
ان بين كل ثقبتين سطحا متصلا لا ثقب فيه والا لم يكن في الجسم ذي الثقب

١٠٤

سطح متصل فحينئذ يكون الجسم عبارة عن نقط متفرقة وذلك محال واذا كان في الجسم سطح
متصل ونجد الجسم ذا الثقب يرتفع عما تحته فعلمنا ان كل واحد من السطوح المتصلة
الموجودة فيه قد ارتفع عما تحته وقد بينا ان ذلك الارتفاع دفعة فقد وجدنا
سطحا لا مسام فيه ولا ثقب ايضا ارتفع عما تحته دفعة واحدة واذا لم يكن فيه ثقب
ولا مسام استحال ان يأتي الهواء ويدخل من مسامه في ذلك الوسط واما القسم الآخر
وهو ان ينتقل الاجسام الى ذلك الوسط من الجوانب فهو ايضا باطل لان انتقال
تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج فيه الى المرور بالطرف
او لا يحتاج والقسم الاخير ظاهر الفساد واما الاول فلانه اما ان تكون تلك
الاجسام حين ما كانت في الطرف كانت في الوسط وهو محال لاستحالة حصول الجسم
الواحد في مكانين واما ان يكون حصولها في الوسط بعد حصولها في الطرف فتلك
الاجسام حين ما كانت في الطرف ما كانت في الوسط وكان الوسط خاليا
فثبت بما ذكرنا خلو ذلك الوسط وهو المطلوب انتهى وقال في تضاعيف الباب
عن حججهم والذي تمسكوا به ههنا فهو مشكل وسيظهر الحق فيه وليس لي الآن وقت
يسع مراجعة كتابه الى ان يصل الى ما يظهر الحق منه بزعمه فلنذكر ما يخطر بالبال
في دفع هذه الشبهة فنقول انا نختار اولا ان ارتفاع جسم عن جسم بان ترتفع عنه
جميع جوانبه معا لا من الممكنات الا فيما يمكن تخلل الجسم الذي بينهما كالهواء ولا يلزم فيه

اوفيما

٩١٥

لزوم خلاء والا فيما لا يمكن فيه ذلك فربما لا يمكن ارتفاعه الا متوربا فيما يمكن فيه ذلك
لقبوله الالتواء والانحناء كما اذا وضعنا يدنا على شيء فانه يمكن ان يكون دفعها عنه
متوربا لقبولها الالتواء والانحناء ولا اشكال في صورة التورب اذ ما يرتفع منه
ح يدخل الهواء مكانه من ذلك الطرف ويكون ارتفاعه وحركة الهواء الى مكانه
معا من غير توسط لزوم خلاء وفيما لم يمكن التورب فربما لا يمكن الارتفاع اصلا
ومن يدعيه فعليه البيان ويؤيد ما ذكرنا ما سيذكره الشيخ في بحث الملتصق ان
الملتصق هو المماس اللازم للشيء في الانتقال حتى يصعب التفصيل بينهما اما لانطباق
السطحين حتى لا يمكن ان يفارق احدهما الآخر الا مع الخلاء المبين استحالة وجوده
بوجوده وذلك يكون اذا كان ليس طرف احد سطحي الجسمين اولى بان يسبق الى
الانفتاح او يكون انما ينفتح بزوال صورة السطح عن كيفية باستحداث تقبب او تقعير
او غير ذلك وهو غير محتاج اليه الا بعنف انتهى ويشهد به ايضا ما يمكن من ارتفاع
السندان برفع ما انطبق عليه هذا واما ما ذكره ثانيا من ان اللامماسة من
الامور التي تحصل في الآن فهذا الذي صار لا مماسا دفعة اما ان يكون سطحا
منقسما او امرا غير منقسم فلا يخفى ما فيه فان اللامماسة لا تحصل في الآن بل
في نفس الزمان فانه لا تحصل الا بالحركة فكيف تحصل في الآن بمعنى انه حاصل
في كل آن من آنات زمان وجوده وليس وجوده منطبقا على الزمان كالحركة

نعم هو في الآن

لكن مع ذلك يسير لحصوله آن اول واذا لمكان لمكث بكلما فرض حصول قدر منه صار لاحما
نقول انه منقسم وانه وقع ذلك في زمان لا في آن حتى يلزم ماذكره من تركب السطح من النقط
فافهم ثم ماذكره من انه لوكان بينهما جسم لم يخل ذلك الجسم من ان يكون قد كان بينهما او شغل
اليهما والاول باطل الى قوله والا لكان بين كل جسمين ثالث فيه لان الجسم الاسفل اذا امكن تخلخله
وتكاثفه كالهواء فلا منع من انطباق سطح جسم عليه اذ لا يلزم محذور من ارتفاعه عنه اذ كلما
ارتفع الاعلى تخلخل الاسفل ويملأ مكانه الى ان يصل اليه المدد من خارج ايضا فلا يتوهم
لزوم الخلاء اصلا وانما يتوهم لزومه فيما لا يمكن تخلخله وحينئذ نقول كما كان كذلك
فربما لا يمكن انطباق جسم عليه بكليته بحيث لا يبقى بينهما الهواء اصلا واذا بقي بينهما شيء
من الهواء ولو كان يسيرا امكنه التخلخل الى وصول المدد من خارج وعلى هذا فلا يلزم
ماذكره من لا نهاية الاجسام ثم قوله ولكن لما علمنا امكان ذلك كما تاه ففيه انه يلزم من
علم امكان ذلك في جميع الاجسام فربما لا يمكن ذلك في بعضها مما لا يمكن تخلخله كما ذكرنا
لا بد له في ذلك من دليل ثم قوله والاول باطل لان الاجسام وان كان بينها تعب اكد
منظور فيه لان ما الزمه من كون الجسم عبارة عن نقط متفرقة انما يلزم اذا قلنا بوجوه
الثقب اي المسامات النافذة فيه بحيث لا يبقى بين شيء من نقطتيه سطح متصل اصلا
واما لو قيل ان الاجسام التي شاهدها لعلها لم تمس حقيقيا بل كان في سطوحها
الفرج الغير النافذة التي يعبر عنها في اصطلاحهم الزوايا بحيث لا يمكن انطباق سطح عليه

بكليته

سواء كان مع ذلك تطبق المسامات النافذة ايضا ام لا منه

بكليته بل ما ينطبق عليه انما يلاقي منه نقطا متفرقة او خطوطا والسطوح المتصلة بينها لا ينطبق
الاعلى عليها بل يمكن سحذبه يسير الحث في تخلخل بينهما هواء فلا يلزم محذور واذا لم ينطبق من
احدهما على الآخر تخلل بينهما هواء يتخلل عند الرفع وما انطبق منه على الآخر غير منقسم لكن
لا يخفى ان هذا انما يتوجه في مثل الحجرين ونحوهما مما لا يمكن انفراز اجزاء احدهما
في الآخر بالعصر والضغط واما فيما يمكن فيه ذلك كاليد مثلا فلا ريب انه يمكن وضع احدهما
على الآخر وضغطه بحيث ينطبق احدهما على الآخر بقدر غير منقسم وان قيل ولا نسلم منه
وجود الزوايا فيهما اذ كل شبهة انه ينفرز من اجزاء احدهما في زوايا الآخر ما يصل الى
قرارها قلنا اوردي شبهة فيها يندفع ماذكرنا بعد الجواب الاول فتامل واما قوله
وقد تبين ان ذلك الارتفاع دفعة فقد ظهر ما فيه ثم تجويز امكان ارتفاع جميع جوانب
معا وانه ينتقل عند الارتفاع الهواء من الجوانب وما ذكره في ابطاله من اشتغال الاجسام
من الجوانب الى الوسط اما ان يحتاج الى المرور بالطرف الى آخر ماذكره مدفوع
بان ارتفاع الاعلى من الاسفل لما كان بالحركة ولا بد فيها من زمان ففي كل زمان فرض
ارتفاعه منه قدر ما ففي ذلك الزمان امكن ايضا حركة الهواء الى الوسط فلا يلزم
خلو الوسط قط فليتامل ولا يخفى ان التمسك بما ذكره من كون الالتحامات عن الامور
التي تحصل في الآن انما يناسب لدفع هذا الجواب عن الشبهة لكن قد عرفت
فساده واما التمسك به لدفع احتمال التفكك على ما ذكره فلا وجه له بل يكفي في

بتخلخل نحو

لا يقال اذا امكن رفع الجسم [illegible] من ارتفاع [illegible] في الجواب [illegible] [illegible] منه

وفيه ما ذكره وان لم يمكن كون الاماسة آنية بان يقال انه على فرض التفكك اما
ان يرتفع شيء منفصم معا فهو يكفي في اجزاء الدليل او لا يرتفع الا شيء غير منفصم ثم
شيء غير منفصم كذلك وهكذا فيلزم تفكك ذلك الجسم الى الاجزاء التي لا تتجزى او
الخطوط الجوهرية وهو مع ما فيه فتدبر ولا يخفى ان نظير هذه الشبهة يجري الشك في صورة
هبوط احد الجسمين الاملسين الى الآخر اذ يلزم اما انعدام الهواء الذي في البين
او خروجه من الوسط والطرف دفعة او خروجه من الوسط قبل الطرف وهم
لا يقولون بالاول ولا ريب في استحالة الثاني فتعين الثالث وهو يستلزم الخلا
والجواب على قياس ما ذكرنا اخيرا في الشبهة السابقة ان في ذلك لا يمكن الا بالحركة
ولا بد لها من زمان ففي ذلك الزمان يتكاثف الماهوية في جانب العمق ويخرج من
الاطراف الى ان تعدم بالكلية ويتصل احد السطحين الى الآخر وليس للحركة آن آخر حتى يقال
انه في ذلك الآن يلزم خروج الهواء من الوسط والطرف دفعة او الخلا بل ليس لها
الا آن ابتداء وآن انتهاء فيما طرفاه وفي الاول لم يشرع بعد في الحركة وفي الثاني
هو آن الوصول وفيه لا هواء ولا بين حتى يلزم خروجه دفعة او الخلا وكل آن فرض
قبله يمكن فيه بين السطحين مسافة يقطعه الهابط بالتدريج ويخرج الهواء منه
كذلك فلا اشكال ويمكن ان يقال هاهنا ايضا نظير ما ذكرنا في الشبهة السابقة ان تمام
الملس لعله لا يمكن الملس حقيقة ومع فرضه الهبوط ربما لا ينطبق احدهما على الآخر بالكلية

بانقط

١١٧

بل بنقط او خطوط ويبقى منها زوايا يبقى الهواء ما بينها وبين سطح الهابط فلا يلزم
محذور في ما لا يقبل الالتواء والانحناء واما فيما يقبل ذلك فقد عرفت انه
لا يمكن منع امكان الانطباق لكن يمكن ان يقال انه ربما وقع على الآخر مقوسا كما قلنا
في صورة الرفع بان ينحني وينطبق عليه بالتدريج وان لم يظهر ذلك للحس ويخرج
الهواء من الجانب الآخر بالتدريج كذلك بدون لزوم خلاء واما الاكتفاء في الجواب
بحديث التوريب مطلقا بل القول به في خصوص الحجر الهابط كما فعله من قرر الشبهة
فيه واجاب بانه انما يقع على الارض مورّبا فلا يخفى ما فيه لان التوريب لا يمكن في الحجر
ونحوه الا بتفككه لامتناع انطباق بعض المستقيم على مثله قبل البعض ولا يخفى انه
مطلق التفكك اذ وصول اكثر من نقطة ما يكفي في اجراء الشبهة فلا بد من تفككه الى
الاجزاء التي لا تتجزى او الخطوط الجوهرية او القول بانه يحدث في الهابط التواء واعوجاج
الى ان ينطبق على الآخر فيعود الى حاله او انه يحدث فيه التواء واعوجاج بحيث لا ينطبق
على الآخر الا نقطة او خط ويبقى على ذلك الوضع بدون وصول باقيه الى الآخر والكل
كما ترى فانظر قوله وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول وهو مكان الماء ولا يكون
في صورته الاولى وهو الصورة المائية لانه كان هواء فله الصورة الهوائية قوله
وقد علم ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين فيه انه لا دليل لهم على ان الجسم الواحد
لا يكون في مكانين وانما الحاكم به هو البديهة فنقول ان البديهة لا تحكم الا بان الجسم الواحد

اي المتكون كالماء اذا كان
هواء يكون في ابتداء الكون
في المكان الاول هو

لا يكون في مكانين كان كل منهما محيطا او محاطا واما اذا كان واحد منهما محيطا والآخر
محاطا فلا منع منه على انه يمكن فيما تحقق فيه كلاهما ان يجعل مكانه مجموعهما لا الكل واحد منهما
فليس له الا مكان واحد ذو اجزاء ولا ضير فيه وسيجيء هذا الاحتمال في كلام الشيخ
في فصل تحقيق القول في المكان وسيتكلم عليه فغرضه ههنا ابطال القول بجعل كل
من المحيط والمحاط مكانا مستقلا لكن في حمل كلام القائلين بان المكان هو البسيط
كيف كان على هذا البتة وابطاله بهذا الوجه تامل لجواز ان يكون مذهبهم هو ما ذكره
من الاحتمال فتدبر **قوله** لكن معنى قولنا البعد الشخصي القائلون بالبعد لابد
ان يقولوا ان الحكم بان هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار
اليها بعد شخصي انما هو من غلط الحس والتفتيش يوجب الحكم بكونهما شخصين
متداخلين كما في الاطراف المتداخلة فتامل وذكر الامام الرازي انه لو امكن ان
يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان البعد
المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو
شخص واحد في الحقيقة او شخصان بل اشخاص متعددة واعترض عليه في
الشرح الجديد للتجريد بان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا
البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا

بالمحمول

بالمحمول على انه لم تميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان ههنا
موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة انتهى وفيه تامل فان مراد الامام
ان الحكم بان البعد الموجود بين طرفي الاناء واحد في مرتبة الحكم بان الشخص الانساني
المشاهد واحد فلو امكن فيه التشكيك والقول بانهما بعدان باعتبار ما ذكرتموه من
الحجج بزعمكم فليعلم منه عدم العبرة بما حكم به العقل من الوحدة فليجز التشكك في الشخص الانساني
ايضا وان لم يكن هناك دليل على تعدده اذ الدليل انما يحتاج اليه للحكم بتعدده
واما تجويز التعدد فلا يحتاج الى دليل بعد ما علم من عدم العبرة بحكم العقل بالوحدة
هذا مع تجويز ان يكون هناك ادلة وحجج لم نطلع عليها فالحق في الرد على الامام
على طريقتهم ان يقال ان حكم العقل بوحدة الشخص الانساني كحكم البديهة بامتناع التداخل
في الاجسام واما في البعد الموجود بين طرفي الاناء فلا حكم للعقل فيه بوحدته اذ
لا يمكن ان يحكم بامتناع التداخل فيه بل العقل بعد الوقوف على حججنا يحكم بوجود بعدين فيه
نعم ربما اشتبه ذلك على الحس فحكم بانه ليس فيه الا بعد واحد ولا عبرة بحكم
الحس خصوصا بعد قيام البرهان على خلافه فتامل **قوله** ومن البين ان كل بعدين
اثنين الخ فيه انا لا نسلم اكثرية البعدين من البعد الواحد مطلقا الا بحسب العدد ولم
لا ثم قوله ان كل مجموع بعد اكثر من بعد فهو اعظم منه لان العظيم كما ذكره هو الذي

يريد على العدد بقدر خارج عن الشيء ومن جوز التداخل يقول بان في صورة التداخل
لا يزيد قدر البعدين على قدر واحد منهما بل انما يزيدان عليه بحسب العدد فقط فلا يلزم
ان يكونان اعظم من الواحد وفي شرح الاشارات ايضا للمحقق الطوسي طاب ثراه
قريب مما ذكره الشيخ هنا فانه قال لا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه وفيه ايضا
انه ان اراد باعظمية العظمين المجتمعين من احدهما هو الاكثرية وكونهما زائدين عليه
عددا فتم لكن لا يفيده اذ في صورة التداخل ايضا هذه الاكثرية بحالها ولا يلزم
تساوي الكل والجزء عددا وان اراد الاعظمية بحسب المقدار فلا نم ذلك الا فيما
اذا تلاقى المقداران بدون نفوذ احدهما في الآخر اذ ح يكون كل وجزء ويكون
الكل اعظم من الجزء واما اذا التقيا على سبيل النفوذ والتداخل فلا نم انهما اعظم من
مقدار واحد اذ لا يتحقق ح كل وجزء بحسب المقدار كيف ولو تم ما ذكره لجرى في الخطين النقض
اذا التقيا من جهة العرض اذ لا يصير طولهما اعظم من طول واحد مع جريان ما ذكر فيهما وكذا
في السطحين اذا التقيا من جهة العمق ولا يقدح فيه ما حققه المحقق بعد ذلك وكان
لدفع هذا النقض بقوله واعلم ان النقط لا حصة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام
ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام

ومن حيث

ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث
يرتفع عنها الامتياز الوضعي انتهى وذلك لان كون ملاقاة الخطين من جهة العرض
الذي لا عظم لها فيه وكذا كون ملاقاة السطحين من جهة العمق كذلك مما لا اثر له في
دفع النقض اذ لا شك ان لكل من الخطين طولا ومع ذلك لم يصر الطولان ازيد
من طول واحد فيلزم مساواة الكل والجزء وكذا الكلام في السطحين فتامل قوله
لكن هذا محال اي ما ذكره السائل من عطف الخط بحيث يكون ان خطين ولا يكون مجموعهما
زائدا في الطول على طول واحد منهما محال اذ العطف لا يمكن الا باحد الطريقين
اللذين ذكرهما الشيخ وليس الامر في شيء منهما كما ذكره قوله وان كان ليس على الاستقامة
وصله وقوله ولم يكن الانعطاف قبيل عطف على الاستقامة وداخل في خبر ليس
وفي بعض النسخ بدون الواو فيكون بدلا عنه وعلى التقديرين يحصل المعنى
وان لم يكن على الاستقامة بدون الانعطاف فتدبر ولا يخفى ما فيه من التكلف
والاظهر جعله عطفا على ليس على الاستقامة او بدلا عنه على تقدير عدم الواو اي وان
كان في هذه الصورة ليس الخط او الرجوع على الاستقامة ولم يكن الانعطاف
الحقيقي اذ العطف الحقيقي عندهم هو ما اذا رجع النصف مثلا بحيث ينطبق على
الآخر ولا يميل عنه اصلا كما يظهر من قولهم بوجوب السكون في الحركة ذات الانعطاف
او الزاوية وعلى نسخة عدم الواو يمكن ايضا ان يحمل قوله لم يكن الانعطاف جوابا

لقوله اما ان يتميز ويحصل قوله فيكون مجموع الخطين تفريعا عليه لا جوابا له ولكن بعده ايضا في
بعض النسخ فان كان ليس على الاستقامة لم يكن الانعطاف وعلى هذا فيكون الشرط
مع الجزاء جوابا لقوله اما ان يتميز والمعنى فاذا كان ليس على الاستقامة كما ذكر في
هذا الشق لم يكن الانعطاف وعلى الوجهين ايضا فالمراد بالانعطاف هو ما ذكرنا فلنرجع
قوله واما ان يتحد احدا واحدا ان امكن ذلك كانه اراد بالاتحاد الاتحاد حقيقة
لا مجرد الاتحاد بحسب الوضع فلذا اتى بقوله ان امكن ذلك اشارة الى التوقف
في امكانه او الجزم بعدمه بناء على حكم البديهة ببطلان الاتحاد مطلقا كما حكم به المحقق
الطوسي طاب ثراه في التجريد ولكن انه ح يبقى شق آخر لم يتعرض له وهو ان يتداخل الخطان
ويتحدا في الوضع مع بقائهما خطين وظاهر ان نظر السائل الى ذلك ولا مجال للتردد
في امكان العطف على هذا الوجه ولا في امكان ملاقاة خطين على هذا الوجه وان
لم يكن تحصيل العطف وكذا سطحين ونقطتين مع جريان ما ذكره من التقرير فيهما
والمشهور ادعاء البداهة في امتناع التداخل وان منشاءه هو العظم والامتداد
فكل ما لا عظم له كما جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم و
الامتداد في جهة او جهتين امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها
في الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها

ارش

١١٠

امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان الاجسام والاعظام لذاتها اذا لاقى نظيره
لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شئ خالٍ عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط
فذلك هو التداخل وبان الحجم والعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي هما اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما ومنه يظهر الجواب ايضا عما يقوله القائلون بالبعد ان امتناع التداخل
انما هو في الابعاد الحالة في المادة واما البعد المجرد عن المادة فلا يستحيل تداخله
اذ قد ظهر ان منشأ الامتناع هو المقدار لا الهيولى لكن دعوى البداهة على ما ذكره
لا تخلو عن اشكال نعم البديهة تحكم بامتناع التداخل في الاجسام الكثيفة واما في
الاجسام اللطيفة فدعوى البداهة غير ظاهرة بل ربما امكن دعوى البداهة في جوازه
فيها فان القول بان التراب او الدقيق الناعمين جدا اذا القي شئ منهما في
الماء لا يصل الماء الى جميع اجزائه وان بقي فيه باقي كانه مصادم للضرورة والتحقيق
ان وصول جسم الى جميع اجزاء جسم آخر ان هو الا التداخل واذا كان الحكم
في الاجسام اللطيفة بهذه المثابة ففي المجرد والمادي يمكن منع البداهة اظهر فتدبر
قوله كان جائزا على الجملة فيه للمنع مجال ومع ذلك فجملة الهيولى والصورة
ليست مما لا يحدث هناك استحالة وانفعال ومعنى ثالث غيرهما كيف ويحدث
فيها بسببهما مركب حقيقي هو الجسم وهو موجود ثالث غيرهما فلم لا يجوز ان لا يجوز
عليه ما يجوز على كل منهما فتامل **قوله** فان كان مع ذلك يجب للهيولى الى فقه

قوله ان نافع هذه الهيولى كان هذه الهيولى ... [illegible]
اي صاحبته صفحوا وان ... [illegible]
والاتفرد بذكره ... [illegible]
البعد بحياله في البعد بحياله ... [illegible]
مانع وجود الدالة ... [illegible]
الى الفصول ... [illegible]
سكينة هذه الهيولى ... [illegible]
صاحبة البعد ... [illegible]
ذوي ذاته متعلقا بالانتفاع ... [illegible]
ح للبعيد ... [illegible]

بعين سلمنا ان المانع عن التداخل ليس هو مطلق البعد بل هو الهيولى مع الصورة فنقول انه
عند ذلك ايضا يجب ان لا يداخل الجسم للبعد الذي هو المكان عندهم لوجود المانع
ولا يخفى ما فيه فانهم يقولون ان الهيولى المتصورة بالبعد يمنع عن مداخلة ما كان
مثلها لا عن مداخلة مطلق البعد فلا منع من مداخلة الجسم للبعد المجرد عندهم وهو ظاهر
قوله من ان يلحق مادة وهيولى لأن ذلك البعد المفطور ان اراد بلاقاتها ان ذلك البعد المفطور
كونها فيه فنقول انها تلاقيه ويكون فيه بتبعية الصورة ولا يلزم منه سريان البعدين في
مادة واحدة فان الساري في المادة الحال فيها ليس الا البعد الجسمي واما البعد
المكاني فهو ليس بحال في الهيولى بل الهيولى بتبعية الصورة حاصلة فيه حصول الجسم في
المكان وان اراد بلاقاتها الملاقات بعنوان حلول البعد فيها فنختار انها
لا تلاقيه ولا يلزم منه ان لا يكون الجسم ذو الهيولى ملأه الاناء ولا دخل فيه وهو ظاهر
قوله بعد ان تساويا في تمام الطبيعة اتفاقهما في تمام الطبيعة لم لا يجوز ان يختلفا في الحقيقة
وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد قوله مبني على استحالة وجود الابعاد
كما يشير اليه ما نقل عنهم من الاستدلال على بطلان القول بالبعد بانه لو كان
المكان هو البعد فلا يخ اما ان لا يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة
وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء او يكون قابلا لها فيلزم ان يكون لمكانه

ويمكن ان لا يجعل وجها آخر بل يكون من تتمة سابقه
ويكون المعنى فان كان مع ما ذكرنا من كون المانع
من تداخل هيولى ذات البعد هو بعدها
لا ذات الهيولى يجب منع الهيولى المتصورة
بالبعد لان لا يداخل البعد لم يجز لان يدخل
الجسم في بعد البتة ولو كان ذلك البعد
مجرد الوجود المانع وهو البعد فيه ايضا
فافهم حرحر

بل البعدان مختلفان بالحقيقة
اذ بعد الجسم عرض حال في
الجسم والبعد المكاني
جوهر مجرد لانه موجود
ه

ينقل الكلام

ينقل الكلام اليه ويلزم وجود الابعاد في الابعاد بلا نهاية والجواب انا نختار الاول ونقول ان
عدم قبول الجسم للحركة ح انما يلزم اذا كان ملزوما لبعد واحد شخصي واما اذا كان
ملزوما لبعد ما فلا يمتنع قبول الجسم للحركة وعدم قبول البعد لها غاية الامر ان يكون
الجسم منافيا لحركة البعد واما الحركة فلا فان البعد انما هو مناف لقبول حركة لا
لقبول الجسم للحركة فلا يلزم الا منافاة ملزومه ايضا وهو الجسم لقبول البعد للحركة ولا ضير فيه
نعم لو كان البعد القائم بالجسم والبعد المكاني حقيقة واحدة فيلزم من عدم
قبول البعد المكاني لها عدم قبول الجسمي ايضا لها ويلزم منه عدم قبول الجسم ايضا
لها وهو ممنوع كيف وعندهم ان احدهما مجرد والآخر حال في المادة فكيف يتحدان
في الماهية فتأمل قوله ولنسلم هذا الحكم اي ان سلمنا لهم عدم تمامية هذا الوجه لرد
مذهبهم وتنزلنا عنه فنقول لكن الصفات اه قوله بل لا الى نسبة ما اي نسبة بعينه
محدودة وهذا بخلاف نسبة الاكثرية التي ذكرها اولا لان كون احدهما اكثر من
الآخر لا يستلزم ان يكون بينهما نسبة محدودة اذ يصح نسبة الاكثرية الى غير
المتناهي ايضا بالنسبة الى المتناهي كما هو جسم قوله فان كان كل واحد من الجوهر
والكم اي القابلية بالذات للكم قوله وان كانا متقارنين اي كان المجموع متقارنا
من خارج وان كان احدهما متقوما وح فاقل احواله ان يكون كل منهما خارجا ويكون عرضا في
جسم وفوقه ان لا يكون الجوهر متقوما دون القابلية بالذات للابعاد ويكون صورة في

جسم والصورة في الجسم ايضاً لا يخلو عنها جسم فهم **قوله** واما ان كان هذا المعنى الموضوع
للبعد اي المفروض مقارنته للبعد وهذا استدراك عما ذكره من انه ان كانت تارة
هي بعينها جوهرا وتارة هي بعينها لا جوهرا ابين ان ما ذكرنا انما هو اذا كان المعنى
المقارن للبعد الموجب لقيامه بذاته جوهرا امرا يجوز مفارقته للبعد فيلزم عند
مفارقته ما ذكر من بطلان ذاته واما ان كان امرا لازما غير مفارق فلا يلزم ذلك
بل نقول في ابطاله انه لا يجوز اما ان يكون ذلك المعنى لازما مطلقا لكونه بعدا فيلزم
ان يكون لازما لكل بعد فلا يتحقق بعد غير جوهر او لحقه لامر لازم لخصوص هذا البعد فيتقل
الكلام في لزوم هذا الامر وهكذا الى ان يذهب الى غير النهاية او ينتهي الى المفارق
فيلزم ما ذكره اولا فتامل **قوله** وليس ذلك اللحوق كلحوق الخ يعني ان ما ذكرنا
مبني على ان البعد الذاهب في الجهات طبيعة نوعية فلا يجوز لزوم شيء لفرد منه دون فرد
الا بسبب فينتقل الكلام اليه واما لو كان معنى جنسيا فيجوز لحوق معنى له يكون مقوما
لنوع منه ومعنى آخر يكون مقوما لنوع آخر ولا يمكن السؤال عن سبب اختصاص كل منهما بما هو
فصله لكونه داخلا في حقيقته فكل نوع عبارة عن الجنس مع ما لحقه من فصل
فلا مجال للسؤال عن الاختصاص واما ان البعد الذاهب في الجهات طبيعة نوعية فلان
البعد معنى مبهم لا يستحصل في العقل والتصور الا بملاحظة ذهابه في جهة او جهتين
او في الجهات فهو معنى جنسي واما بعد ضم شيء من الفصول الثلاثة اليه فلا يتعين له

ابهام

ابهام ويصير كاملا متحصلا في العقل والتصور فيكون معنى نوعيا ويكون كل ما لحقه عارضا من
خارج لا منوعا له وفيه تامل اذ لا اباء للعقل ان يكون البعد الذاهب في الجهات مع ما له من
التحصل والتعين في الجملة امرا يتنوع بفصول تلحقه ويكون كل منها مقوما لنوع منها كما ان الجوهر
القابل للابعاد الذي هو حقيقة الجسم عندهم معنى كامل متحصل في العقل ومع ذلك يتنوع بعد
ذلك بفصول تلحقه الى ان يصير انسانا مثلا كما سبيل للعقل في مرتبة من المراتب الى
الحكم باستكمال الحقيقة وانه لا يمكن اختلافها بعد ذلك الا بالعوارض حتى ان الانسان
ايضا يجوز العقل ان تلحقه عوارض يكون كل منها مقوما لنوع منه فالتعويل في هذا الباب
ليس الا على الحدس وحكمه بعد اعتبار الخواص والآثار وتشابهها وتباينها بالاتفاق
في الحقيقة في بعض والاختلاف فيها في البعض وحكم الحدس بذلك في البعد وانه لا يجوز
تنوعه بكونه قائما بالمادة ومجردا عنها كما ذكره غير ظاهر فتامل **قوله** كان الفصل الذي
تلحق هذا انه في جهة او جهتين بدل من الفصل الذي يلحق هذا او بيان له وقوله فصلا يكتنف
المعنى خبر كان ويحتمل ان يجعل خبر كان ويجعل قوله فصلا حالا منه او من اسمه وفي
بعض النسخ هو انه وهو ايضا فالجملة بيان للفصل والخبر هو قوله فصلا او هي خبر كان
وهو حال فافهم **قوله** فلا يكون يخلو اما ان يكون متناهيا واما ان يكون غير متناه
سواء كان غير متناه بانفراده او مع ما ينتهي اليه من الملاء وقوله لكن طبيعة الخلاء عند
جميع من يقول به لا تنتهي الا الى بعد ملاء وان الملاء ايضا ان كان متناهيا ينتهي الى الخلاء

بيان لبطلان الشق الاول فان طبيعة الخلاء

فيلزم بعد غير متناه البتة التفصيل الذي ذكره الشيخ ومنه يظهر ان قوله وانه ان كان الملأ
بالواو كما في بعض النسخ ولا يناسب الفاء كما في بعضها فافهم قوله كما نوضحه بعد من
الدليل على تناهي الابعاد قوله ونقول انه لا يجوز ان يكون في الخلاء ما ذكره هو برهان
المسامتة وهو يجري في البعد الغير المتناهي مطلقا بعد فرض الحركة المستديرة على ما ذكر
في البرهان من غير اختصاص له بالخلاء ولا ينهض بابطال الخلاء اذ لم يكن هناك بعد
غير متناه فاجراؤه في ابطال الخلاء باعتبار ان من قال به قال بالبعد الغير المتناهي
كما اشار اليه الشيخ بقوله لان الخلاء من شانه ان لا يقف آه وافراد هذا البرهان
بجعله دليلا على حدة مع تمسكه اولا في ابطاله بمذهبهم بالادلة الدالة على تناهي الابعاد
باعتبار ان هذا البرهان لا يدل على بطلان البعد الغير المتناهي مطلقا بل على بطلانه
مع جواز الحركة المستديرة فيه فلذا تمسك اولا بانه لو كان الخلاء لكان ما فيه حركة
او سكون ثم ابطل الحركة المستديرة فيه بهذا البرهان وهذا بخلاف البراهين
الاخرى فانها تدل على بطلان البعد الغير المتناهي مطلقا فافهم قوله الا ان يكون
وراءه جسم غير متناه اذ لو كان متناهيا فعند حسم انه ينتهي الى الخلاء علم انتفى
الملأ بالكلية فقضاؤه بالكلية بان يكون وراءه جسم غير متناه وبالجملة فعلى مذهبهم
لابد اما من خلاء غير متناه او من جسم كذلك او من بعد كذلك مركب من خلاء وملأ كما
اشار اليه الشيخ في الدليل السابق وعلى التقادير يحصل بعد غير متناه وهو كيفما

وان جعل هذا البرهان برهانا مستقلا على تناهي الابعاد يلزم
دعوى البداهة في جواز الحركة المستديرة وانه
لو كان البعد غير متناه لكانت الحركة المستديرة
على البعد المذكور ممتنعة بالبرهان المذكور منه

لجريان

لجريان البرهان فافهم قوله ولما كانت المسامتة بعد اللامسامتة فيه ان كون المسامتة
بعد اللامسامتة لا يقتضي الا ان يكون للمسامتة زمان لا يتصف بها قبله واما ان يكون لها
آن اول فلا فان المسامتة انما تحصل بالحركة عن الانطباق على خط آخر والحركة لابد لها
من زمان قابل القسمة الى غير النهاية وليس له آن اول تقع الحركة فيه فكلما فرض حركة محدودة
من الخط المفروض وقعت المسامتة بنقطة خاصة من الخط الغير المتناهي كان في نصف تلك
الحركة وقعت المسامتة بنقطة فوقها وهكذا الى غير النهاية وكما انه ليس اول نقطة كذلك
ليس لها آن اول فلا يلزم محذور فتامل قوله التي هي فصل بين الزمانين لم يرد
بكونه فاصلا بين الزمانين انه لم يتصف فيه بشيء مما اتصف به في الزمانين لا تصافه
فيه بالمسامتة على ما ذكره بل مجرد كونه آنا فاصلا بين الزمانين وان اتصف فيه بما
اتصف به في الزمان الثاني وسيجيء من الشيخ في تحقيق حكم الآن الفاصل انه قد يكون
الحال فيه كالحال في احد الطرفين وهذا وان كان كذلك لكن الحق كما اشرنا اليه انه
لا مسامتة هنا في الآن الفاصل بل انها انما تتحقق في نفس الزمان الذي بعده و
ليس لها آن ابتداء فتامل قوله بل يلزم ان يكون دائما مسامتا ودائما مباينا
اي يلزم ان يكون بعد الانتقال من الخط المفروض قبل المسامتة بنقطة ما دائما
مسامتا اي يكون مسامتا لنقطة اخرى قبلها وهكذا دائما لما ذكر من التقرير ودائما
مباينا اي لا يكون مسامتا لشيء من تلك النقاط اصلا اذ المفروض ان نقطة ما اول

المسافة فيجب ان يكون قبل الوصول اليها مباينا ويمكن ان يكون المراد انه يلزم ان يكون بعد الانتقال
من الانطباق على الخط المفروض دائما مساويا ودائما مباينا ولا يصل الى المسافة بنقطة
ابدا وذلك لانه اذا كان ما فوق نقطة من الخط المفروض غير متناه فيمكن تقسيمها قطعا غير متناهية
متساوية كاذرع مثلا ولا شك ان الوصول الى نقطة ح لا يتيسر الا بعد ان تحصل في تلك
الاذرع وان المسافة لكل منها لابد ان يكون في زمان فالمسافة لجميع ما فوقها لا يكون الا في
زمان غير متناه فيجب ان يكون دائما مساويا ودائما مباينا ايضا اذ المفروض ان اول المسافة
هي نقطة ح فيلزم ان يكون في الزمان الغير المتناهي الذي الزمناه للحركة قبل الوصول الى ح
مباينا غير مسامت وفيه ان لزوم عدم تناهي الازمنة المذكورة ممنوع فانه يجوز ان لا يكون الاذرع المزبورة
متساوية فيمكن المسافة للذراع الاخير مثلا في دقيقة وفي الذراع التي قبلها في نصف الدقيقة
وهكذا فالازمنة الغير المتناهية فيها متناقصة ومثلها لا يجب ان يكون غير متناه بل لا يزيد
في الفرض المذكور على دقيقتين نعم لو حصلت الاجزاء المذكورة بالفعل امتنع طيها بزمان
واما اذا كان بالقوة فلا كما في المسافة للخط المتناهي وقطعه اذ يمكن فيه ايضا فرض اجزاء
غير متناهية وان كانت متناقصة فتفطن قوله فان كان لا يتجزى بالفك ويتجزى
بالفرض اي في جميع الجهات فهو جسم غير خلا وكان هذا مبني على ان كلامه مع القائلين
بان الخلا لا شي محض ومراده انه على هذا لا يكون الجهة خلا لانه لا شي محض عندكم بل يكون
جسما في الخلا وابناه على انه زعم ان ما لا يتجزى بالفك ويتجزى بالفرض لا يكون الا جسما

صورة

صورة نوعية تمنع من الفك والا فالبعد طبيعة نوعية لا تمنع من الفك لكن قد عرفت
الكلام في كونه طبيعة نوعية واذا لم يثبت ذلك فيقول الخصم لم لا يكون البعد المجرد نوعا من البعد لا يقبل
الفك ويتجزى بالفرض فيمكن ان يكون الجهة على هذا الفرض هو ذلك ولا يلزم ان يكون جسما
ليكون الجهة هو ذلك ثم لا يخفى انه لا حاجة في الاستدلال الى هذا الترديد والتقسيم لان
ما ذكره اولا في ابطال شق التجزي يبطل كونه متجزيا بالفرض مطلقا سواء قبل الفك ام لا
وايضا على ما ذكرنا اولا في توجيه كلامه ههنا يجري ما ذكره ههنا في ابطال هذا الشق في
ابطال التجزي بالفرض مطلقا بان يقال انه اذا كان متجزيا بالفرض فلا يكون خلا لانه
لا شي محض عندكم فلا يقبل التجزي فان لم يكن في الخلا جسم موجود لا يكون له جهة فتخصيص كل
من الدليلين بشق خاص مما لا وجه له لكن امثال هذا في كلام الشيخ وساير القدماء
غير عزيز فتدبر قوله لان الجسم المتحرك ان لم يشعر بوجه من الوجوه آه لا نسلم قصد الجسم
كقصد الجهة عندكم فكما جاز قصد الجهة بدون شعور بها كذلك يجوز قصد الجسم كذلك انما كان
الجسم لانا نقول بقصد الجهة عندنا ايضا بدون الشعور فتفطن قوله بل تبرك في الوجه
فانه لا كثير نفع لنا فيما نحن فيه فان الاختلاف اللازم الذي في المتحرك ليس امرا
ضروريا في الحركة فربما كان في المتحرك في الملأ ولا يكون في المتحرك في الخلا وما ذكره
في ابطال ان يكون من قبل المسافة دليل مستقل ينهض لابطال الحركة في الخلا على الاطلاق
ولا حاجة الى الامر الضميمة فليكتف به فتأمل قوله وهذه المقدمة صادقة اذ يحتاج بها

انما يجوز اذا كانت متعينة لا يجوز
عليها التبدل والانتقال كما
نقول في الجهات الطبيعية
واما لو جاز عليها التبدل و
الانتقال فلا يجوز ايضا
قصد الطبيعة لها بدون
الشعور صح

اذ لم يكن للمعاوقة فى النسبة المذكورة تتمة اذ المحال جاز ان يستلزم المحال والبتة لا نم
صدق قوله وكل حركة فى عدم معاوقة فلها نسبة مساوية اه لان ذلك انما يسلم على
التقادير الممكنة لا المستحيلة وكان الشيخ يرى حكم العقل ببعض الامور على التقادير المستحيلة
كما هو رأى بعضهم والكلام فيه مجال بل الظاهر خلافه وانه لا سبيل للعقل الى معرفة احكام المستحيلات
وما يؤول اليه حالها عند فرض وجودها اصلا وانما سلطانه على بقعة الامكان وتفيه
حكمه فيها وراء اعتبار دان فتأمل قوله فيلزم من هذه المقدمات ان ذلك الدليل على ما قرره
وقياسين الاول منه الشكل الاول والثانى منه الثالث
مركب من قياسين الاول كل حركة فى الخلاء حركة فى عدم معاوقة ما وكل حركة فى عدم معاوقة ما
فلها نسبة مساوية لحركة فى معاوقة ما ينتج لكل الحركة فى الخلاء نسبة مساوية لحركة فى معاوقة
ما والثانى كل حركة فى الخلاء مساوية لحركة فى معاوقة ما ولا شئ من الحركة فى الخلاء بمساوية
لحركة فى معاوقة ما ينتج لا شئ من الحركة فى الخلاء بحركة فى الخلاء قوله وما يمكن ان يقول القائل
حاصله ان كل قوة محركة بعد فرض اتحاد مقدار الجسم فى العظم والصغر واتحاد مقدار
تلك القوة فى الشدة والضعف تقتضى زمانا معينا اذا لم يكن معاوقة اصلا وبعد فرض
المقاوم انما يزيد الزمان لو كان المقاوم مؤثرا ومن فرض المقاوم المفروض على
النسبة المذكورة ربما لم يكن مؤثرا فلا محذور فى مساواة زمان الحركة فيه لزمان
الحركة فى الخلاء اذ المقاوم بدون التأثير كلا مقاوم ولا يخفى ان ما بعد الشقوق المتقدمة
الاولى يصير الاعتراض المشهور لابى البركات وهو ان الزمان الذى يقتضيه الميل

استحقاق وجود وكانت
ام استحيلا نقول المساوات
المذكورة صح

الحركة

الحركة محفوظة فى الحالات ويزيد الزمان بسبب المعاوق على حسب مراتبه فلا يلزم مساواة
زمان الحركة فى الخلاء لزمان الحركة فى معاوقة ما بشئ من المراتب فى غاية الظهور
فعدم تفطن الشيخ له او تفطنه وعدم التعرض له بالقبول او الرد غريب جدا ولولا انه
فى الجواب لم يتعرض لهذا الاعتراض اصلا لامكن حمل كلامه فى السؤال على كلا الايرادين
بان يكون كلامه الى قوله وليس يلزم اشارة الى اعتراض ابى البركات ويكون قوله
وليس يلزم لم اه اشارة الى الايراد الذى قررنا لكن لما لم يتعرض فى الجواب الا للايراد
الاخير فيجب حمل كلامه على ما قررنا من الايراد الواحد فتأمل قوله وفى طباع المتحرك ان
يقبل قبل منه لو كان مؤثرا اقد ظهر لك بما ذكرنا سابقا انه اذا كان وجود مؤثر يؤثر
مستحيلا فلا تم مساواة الحركتين على ذلك التقدير ولو سلم فلا تم استحالتها ولكن
حكما بالنسبة الى طباع المتحرك على ما ذكره الشيخ على تقدير تسليمه لا يجدى نفعا اذ لا تم استحالة
المساواة المذكورة بالنسبة الى طباع المتحرك وانما استحالتها فى الواقع بالنظر الى ذاتها
فكما انه يمكن بالنسبة الى طباعه قبول المعاوق قبل بالنسبة المذكورة كذلك
ربما امكن بالنسبة اليه مساواة الحركتين وكما لا يمكن المساواة المذكورة فى نفس الامر
كذلك ربما لم يمكن فيها وجود مؤثر على النسبة المذكورة فتدبر قوله وذلك الميل يختلف
بالقوة والشدة اى بحسب كثرة المعاوق وقلته فيلزم ما يلزم الميل الطبيعى لجريان
الدليل المذكور فيه بعد فرض مساواة الميل النفسى فى الحركات الثلاث قوله ويلزمها

الاختلاف من جهة ما يتحرك فيه اذ حركة الحجر لا ينفك عن ميل يحركه ولا شك انه يختلف
الزمان ح بسبب اختلاف المعاوق فيجري الدليل فيه ايضا فظهر من كلمات الشيخ ان
الدليل المذكور يجري في الطبيعي والنفسي والقسري الذي يكون بمقارنة القاسر ولا يجري
في القسري الذي يكون بلا مقارنة القاسر كما اذا احمل المتحرك في مسافة مجرا منها اذ
لا ميل في الحجر يكون هو سبب التحريك حتى يختلف حاله باختلاف المعاوق فلذا لم
يجر الدليل المذكور فيه بل تمسك فيه بحركة المحرك نفسه وانها اما غير طبيعية
او نفس او ينتهي الى احديهما وعلى التقادير فيجري الدليل فيهما فتامل **قوله** امر ما مرة
الامر متعلق بالحركة المتصلة به لا بان يتحرك الى رقبله وهو ظ **قوله** وكذلك الذي يسكن
فيه اه ان اراد ان الذي يسكن فيه اصطلاحا هو ما ذكره تم ولا يجديه اذ لا تم ح
ان كل مكان ففيه حركة او سكون بهذا الاصطلاح لجواز ان يكون مكان لا حركة فيه
ولا سكون بذلك المعنى لكن يكون سكن الجسم فيه بمعنى ملازمته له في زمان وان لم يكن حركته فيه
ويكون الشيء مكانا لا يقتضي ازيد من ذلك وان اراد ان الذي يسكن فيه لابد عقلا ان يمكن
من شانه ايضا ان يتحرك فيه ثم لابد من الدليل الآن على البداهة في ان كل مكان
يمكن الحركة فيه وكذا السكون المقابل له اصطلاحا بمعنى انه لا يلزم من فرض حركة جسم فيه او
سكونه فيه بالمعنى الاصطلاحي محال فشامل خصوصية المكان والخلاء لا يمكن فيه شيء منهما
فليس بمكان وكان قول الشيخ سابقا وكل مكان ففيه حركة وسكون بالواو دون او

يويد

يويد هذا التوجيه لكن الكلام في تلك الدعوى محال فتامل **قوله** في الاواني التي تسمى سراقات
الماء جمع سراقة وتسمى بالفارسية آب دزد وهي آنية ضيقة الرأس في اسفلها ثقبة
ضيقة فاذا امتلأت ماء وسد المدخل وقف الماء عن الخروج واذا زول واذا فتح
المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة والزراقات جمع زراقة وهي انبوبة
معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها
الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مماثلا لتجويف
الواسع فاذا امتلأت ماء وضع الخشبة على فوقها بحيث يسده لم يخرج الماء من
الطرف الآخر كما في السراقة ثم بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف
الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة واذا اوصل الخشبة من داخل الى الثقبة
الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء من الانبوبة وهذا هو
الانجذاب الذي ذكره الشيخ **قوله** فانه يجذب او شيء الا كثف ثم الالطف
كان المراد ان شان الخلاء حبس الاكثف وجذبه مهما تيسر فاذا لم يتيسر ذلك
يحبس الالطف ويجذبه فلما امكنه في الزراقات والزراقات حبس الاكثف
الذي هو الماء وجذبه فعل ذلك ولا يخفى انه لا حاجة لهم الى هذه الدعوى بل لو كان شانه
حبس كل ما ملأه وجذب ما امكنه جذبه لملاءه مطلقا سواء كان كثيفا او لطيفا لتم
كفاهم ذلك اذ فيما ذكروه لا يمكن الا حبس الماء او جذبه فلا حاجة الى الاعتذار

لخصوص جهة او جذبه فافهم **قوله** فما يقولون في اناء دقيق ان قالوا ان عدم حس الاناء
يمكن ان يكون باعتبار ثقله بحيث يكون غالبا على جذب الخلاء فلا يكفيه جلبة فما يقولون في انائين
اخف من الماء **قوله** يكون ملاقاته له في آن لا يخفى ان في صورة عدم ملازمة الخلاء ملاقاة هو
يكون كل نقطة تفرض فيه لكل نقطة تفرض في الجسم في آن واما كل الجسم فهو في زمان
حركة ملاقي لقطعة من الخلاء يكون بقدر الجسم فلا يبعد ان يكون محركه هو الخلاء فكان هولاء القايلين
من القايلين بالجزء الذي لا يتجزى فما ذكر الشيخ يتجه عليهم على مذهبهم فتدبر **قوله** الا
ان انجذاب جهة من الخلاء لذلك الاثر اه ليت شعري من اين علم الشيخ اختصاص
هذا التاثير ببعض جهات الخلاء دون بعض فحكم باستحالته بناء على ان الخلاء متشابه الاجزاء
فربما كان هذا التاثير عاما في جميع جهاته ولا يلزم منه الا حركة كل ما يتخلله الخلاء الا فوق
وهو كك وعدم حركة ما يتخلله الخلاء في جهة الفوق لا ينافي عموم التاثير المذكور فتامل **قوله**
ومن العجب ان يصير انبثاث الخلاء ظاهر كلمات الشيخ ههنا كما ترى ان هولاء القايلين
قايلون بالاجزاء التي لا يتجزى ومحصل كلامه على هذا ان انبثاث الخلاء اما ان يكون موجبا لحركة
جملة الجسم دون حركة اجزائه وهو عجيب كما ذكره واما ان يكون موجبا لحركة كل جزء و
يلزم منه حركة الجملة كما هو الشان في تحريك الجملة المركبة من اجزاء متباينة متماسة وح
نقول لا انبثاث للخلاء في تلك الاجزاء وقد جعلوا المحرك انبثاث الخلاء نعم يمكن ان يكون
المحرك لكل جزء هو احاطة الخلاء فلعل مرادهم ايضا ذلك والتعبير

بانبثاث الخلاء

بانبثاث الخلاء باعتبار النظر الى جملة الجسم والا فالمحرك بالحقيقة هو احاطة الخلاء بكل جزء
فحينئذ يشبه ان يكون حاصل ما ذكروا انه اذا اجتمع اجزاء الجسم وكثرت لم تنفعل
عن الخلاء واذا تفرقت وصغرت انفعل اجزاؤه الصغار عن الخلاء ويلزم منه تحريك
الكل فبعد المسامحة معهم وتوجيه كلامهم بهذا الوجه نقول في الرد عليهم ليس كل الاجسام
منفعلا بهذا الانفعال بل اجسام تالها طبايع مخصوصة توجب ان يتخلل بها الخلاء
الكاين بالخلاء فيصير حقيقة ما ذكروه ما ذكره الشيخ بقوله ومن العجايب ان
اه ويرد عليهم ما اورده ويمكن ان يحمل قوله ويكون مع ذلك ايضا من تتمة توجيه كلامهم
ويحمل ابتداء الرد عليهم هو قوله فيكون حقيقة هذا فتامل ولا يخفى ان ما اورده عليهم
بعد التوجيه يمكن ايراده عليهم ابتداء سواء وجه التوجيه المذكور ام لا وليس شيئا منها
ورود من التوجيه المذكور فالاولى الاقتصار في الرد عليهم على ذلك وطرح ما اورده ما اورده عليهم
اولا مع طوله لعدم وقعه فتدبر هذا ما سنح لي في حل عبارات الشيخ ههنا وكتب بعض الفضلاء
على قول الشيخ فيكون ليس صعوده لانبثاث الخلاء يعني اذا كان صعود الكل بسبب صعود
الاجزاء والاجزاء اخذناها ابسط الاجزاء فلا يمكن انبثاث الخلاء في جزء جزء منها فلا يكون
صعوده لانبثاث الخلاء فيه بل لاحاطته به ثم منع ان لا ينفعل عند الاجتماع عن الخلاء
لعدم احاطة الخلاء بجزء جزء منه واذا تفرق الاجزاء انفعل الكل بانفعال الاجزاء
ويتحرك الى الفوق ولا يخفى بعد ذلك اذ عدم انفعال الكل من الخلاء المحيط به وانفعال

مع تعسر كل من الخلاء بين بحسب ما احاط به فالا وجه
ينتقض انه ان يكون ذلك على عدل المنع ويعرض بين اجزائه
بحيث الكل الكل للعدل الذي يتعرض اجزائه وله ويكون
صغرت وانعطف من الخلاء المستعاد عدم الانفعال
مع ذلك اشارة الى المحيط به وانفعال الاجزاء
الكل من الخلاء
المحيط به صح

الجزء من المحيط به مع كون كل منها على حسب ما احاط به كما اشرنا اليه انتهى ولا يخفى ان
حمل قول الشيخ ويكفي مع ذلك آه على ما ذكره مما لا تحتمله العبارة ومع ذلك فهو ظاهر
الفساد اذ الكل لم يحط به خلاء حتى يستبعد من عدم انفعال الكل عنه وانفعال الجزء
عن الخلاء المحيط به مع كون كل من الخلائين بحسب ما احاط به اذ المراد بالخلاء ههنا ليس هو
مجرد البعد بل البعد الخالي ومحيط الكل لعله لم يكن خاليا بخلاف محيط الجزء اذ قد فرض
ان الجسم المشتمل في خلله خلاء كثير فيكون محيطا باجزائه فافهم قوله عند احتباس
ذلك السطح بقوته عن النزول معه يعني اذا لم يكن للماء جذب ما يلاقيه من السطح وانزاله معه
لكونه قويا غالبا على جذب الماء فلا محالة يقف الماء ويحتبس هناك واذا امكنه ذلك
جذبه فينزل معه قوله ولو جاز ان يكون خلاء فما ذكروه قوله وطاعة المتصلات
للمص عطف على الامتناع او على ما عطف عليه والمراد انه لما كان الماء مطيعا للمص
والرفع الى فوق لضرورة فاذا جذبت الخشبة الى فوق ارتفع الماء الذي في
الزراقة الى مكانها ويرتفع الماء الذي وضعت الزراقة عليه الى فوق ليخلف ما
ارتفع من الماء ولا يلزم الخلاء ولو لم يكن الماء مطيعا للمص والارتفاع لما صح الاحكام
المذكورة ولما امكن جذب الخشبة الى فوق قوله ولذلك ما امكن رفع ثقل كبير كما
يحكى انه اذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا
ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها ولذلك ايضا ارتفاع اللحم في المحجمة

من السراقات والزراقات شواهد على
امتناع الخلاء لا على وجوده وكونه ذا
قوة جاذبة كما ذكروه صح

بمصها

١١٨

بمصها قوله سطح مقعر فرض السطح مقابليه طرفي الماء ويكون الشبه بسطح الجسم الذي فرض داخل
الماء واما فرض السطحين الاخرين فهو مجرد تمثيل وليس مما يتعلق به غرض ظاهر به
قوله لكن ما ههنا شيء واحد آه لا يخفى ان هذا البحث لا يرجع الى امر معنوي بل الى مجرد
الاصطلاح وان الاولى به ماذا قوله وليس التمكن هو كون الشيء ذا عرض بل كون
الشيء في مكان فلا يحمل المتمكن على محل المكان بل على ما يمكن فيه قوله ويجوز ان يكون
في الشيء عرض كان المراد انا لو سلمنا اشتقاق المتمكن من المكان فنقول ايضا انه لا يجب
حمله على محل المكان اذ يجوز ان يكون في الشيء عرض ويشتق منه الاسم لغيره كما فيما ذكره
من المثالين وللخصم ان يمنع تجويز ذلك وان كان مما ذهب اليه المعتزلة خلاف التحقيق كما
حقق في محله وفيما تمسك به الشيخ من المثالين تامل يظهر من الفرق بين معنى المصدر
المعلوم والمجهول فان اللازم في اسم المفعول قيام المصدر بمعنى المجهول وهو فيما ذكره
من المثالين الولادة والعلم بمعنى المولودية والمعلومية وهما قائمان بالمولود
والمعلوم فلا يلزم منهما جواز ان يشتق اسم لشيء والمعنى قائم بغيره ومما قيل ان
في ضرب زيد عمرا ليس الا صفة حقيقية واحدة هي الضرب القائم بالفاعل و
مضروبية عمرو ليست صفة حقيقية مغايرة لضرب زيد بل ضرب زيد اذا نسب
الى المفعول بالعرض يقال له المضروبية فمضروبية عمرو ليست الا ضرب زيد له
وذلك كما يقال حسن الغلام صفة زيد ففيه ان القول بان مضروبية عمرو

القائل هو الفاضل الباغنوي
في حواشي شرح القاضي
لمختصر الحاجبي منه رحمه

وضرب زيد معنى واحد يختلف بالاعتبار مما لا يخفى سخافته غاية الامر ان المضروبية ليست
حقيقية بل هي امر اعتباري نفس امري صار ضرب زيد منشأ لتحققه وكونها اعتبارية لا يضر
في المقام اذ مبدأ المشتق لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فيكفي في اطلاق المضروب
على زيد قيام الضرب بمعنى المجهولية وان كان اعتباريا هذا ويمكن ان يحمل كلام الشيخ ههنا
على انه ليس غرضه توجيه الكلام على تقدير تسليم كون المتمكن مشتقا من المكان حتى يتبين مذهب
المعتزلة في تلك المسئلة على ما ذكرنا بل انه لما ذكر ان المتمكن لا يحمل على محل المكان بل على غيره
لانه مشتق من التمكن كان مظنة ان يتوهم ان التمكن ايضا مشتق من المكان ولا يجوز ان يشتق
من عرض قائم بشيء اسم لغيره اصلا فلا يجوز اطلاق المتمكن على غير محل المكان فاجاب
بانه ليس كذلك بل يجوز ان يشتق من عرض قائم بشيء اسم لغيره باعتبار قيام معنى اخر
من ذلك العرض به يكون هو المبدأ القريب للمشتق كما في المثالين المذكورين فان
المولودية والمعلومية مشتقان من الولادة والعلم وان كان بملاحظة المعنى المجهول منهما
مع عدم قيام المبدأ الاول بمحلها بل يكفي قيام المبدأ القريب الذي هو التمكن وان قام
المبدأ البعيد وهو المكان بغيره فتأمل قوله واذا لم يكن بحيث من سطح المكان
مساواة للمتمكن اي بالمعنى الذي ذكرنا ولا يلزم منه محذور قوله ان كل ما لا بد منه على مراد
المستدل بمعنى ان المكان لا بد منه للحركة احتياجها اليه في الوجود لا بمعنى اللزوم كما نبه
عليه قوله اذ يجعلون الحركة محتاجة اليه وذلك ان العلة المنقسمة الى الاربع عندهم

فكذا ههنا يكفي قيام المبدأ القريب منه

بالمعنى الذي ذكروه وهو كونه جسما مطابقا للجسم المتمكن لم يكن المكان لازما لانا لا نسلم الا المساواة صح

ليس الا

ليست الا المحتاج اليه فمنع عليته بالمعنى العام الذي ذكره مما لا اتجاه له وبهذا يظهر بطلان
المعلول ولوازم المعلول وكذا لوازم العلة التي ليست بعلل ولا بعلة العلة فان شيئا منها
ليس يحتاج اليه المعلول وانما هو لازم له فتأمل قوله بل العلة هي التي لا بد منها و
هي لذاتها لا لغيرها اقدم هذا مسلم لكن المراد بالاقدمية ليس الا كونه محتاجا اليه بحيث
يتوقف عليه وجود الشيء ولا ريب ان المكان بالنسبة الى الحركة كذلك قوله
وليست اقدم من الحركة بالعلية فيه ان الاقدمية بالعلية المعتبرة في العلة المنقسمة الى
الاربع هي الاقدمية بالمعنى الذي ذكرنا اي كونه موقوفا عليه لا الاقدمية بالعلية بالمعنى
الذي ذكره الشيخ اي المقابل للاقدمية بالطبع اي كونه مفيدا لوجود المعلول اذ ح (اي العلة الفاعلية)
لا يصح تقسيمها الى الاربع بل هو معنى اخر للاقدم بالعلية قد يستعملونه فيه وتلك العلة
التي قسموها الى الاربع ليست بذلك المعنى فالصواب في الجواب ان يقال ان المعلول
قد يحتاج لاكثر من الامور مما لا يدخل في الاربع كالشروط والالات والمعاون و
الوقت وعدم المانع والمعد كالمكان ايضا للحركة من جملتها وحصرهم العلة في الاربع بناء
على جعلهم تلك الامور من تتمة العلة المادية اذ القابل انما يكون قابلا بالفعل معها او من
تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك
الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع او جعل بعضها كالادوات من تتمة
الفاعل والبعض الاخر من تتمة القابل فكما يصح به الحصر في سائر تلك العلل يصح به في المكان ايضا

حاصله ان الاقدم بالعلية له معنيان ومراد المستدل منه
هو المعنى الاعم اي ما يعم للعلل الاربع بشهادة
ذكره الاقسام الاربعة ونفيها والشيخ انما نفى
معناه الاخص الذي هو العلة الفاعلة ومن
نفي الاخص لا يلزم نفي الاعم فافهم

بالنسبة الى الحركة فتدبر **قوله** عند كثير من الناس المجوزين لقيام عرض واحد بمحلين
بمعنى حلوله في كل منهما لا المجموع من حيث هو مجموع كما تمسكين في ذلك بالاضافات المتماثلة ويمكن الايراد
احتمال كون الحركة حالة في مجموع المتحرك وليس ذلك [illegible] في قيام عرض واحد بمحلين بهذا
المعنى لكن قول الشيخ عند كثير من الناس كانه يابى عن حمله على هذا الوجه فتامل **قوله**
وبالجملة المكان امر لازم لموضوع الحركة هذا مجمل الجواب الاول الذي ذكره قبل قوله
وايضا وكلامه ههنا قريب من الصواب لكنه ايضا ينادي بكونه لازما وليس بعلة وفيه
ما فيه كما اشرنا اليه فتذكر **قوله** واما الشك الخامس فانما يلزم الخ الاوضح في
جوابه ان يقال ان نمو المكان مع نمو المتمكن انما يلزم لو لم يخرج المتمكن بالنمو الى مكان
آخر موجود بالفعل وهو ممنوع فانا نقول انه كلما نمو يخرج بعض اجزائه الى مكان آخر ويخرج عن
المكان الذي كان فيه قبله ولا يلزم منه الا التكاثف في بعض الممكنات ولا محذور فيه واما
ما ذكره الشيخ فلا يخلو عن قصور فان الناظر على ما ذكره المستدل ان يقول من وجوب نمو المكان
معه لا يلزم مكانا واحدا بل دائما يستبدل مكانا بعد مكان متصلا **قوله** وايضا
فان الصورة لا تحوي شيئا كان الفرق بين الوجهين انه في الاول سلم ان
الصورة حاوية ولكن يقول ان المكان ليس كل حاو بل الحاوي الذي يحوي شيئا ما
مغايرا فارغ الحاوي لا يمكن مفارقته وفي الثاني يقول ان الحاوي اعتبر في مفهومه ان
يكون المحوي منفصلا عنه غير محل له والهيولى ليست كذلك مع الصورة ليست حاوية اصلا فافهم

قوله واما انه غير حق فقد بان اذ قد ظهر ان المكان هو الذي يشغل الجسم فيه واليه الطرف
المحدد للجسم ليس مكانا بل انما يصلح ان يكون مكانا لجسم آخر **قوله** لان المكان ليس
هو الطرف المحدد ولا يخفى انه لا مجال ههنا لتوهم كون المكان هو الطرف
المحدد فلا وجه لنفي الشيخ ذلك بل المستدل ادعى ظهور ان المتحرك المذكور ساكن
والزم منه كون المكان هو البعد اذ غير المتبدل بالنسبة اليه ليس الا البعد
لا السطح الذي جعلوه مكانا فالمناسب ان يقول الشيخ لان المكان ليس هو البعد
الذي ذكرتموه او طي هذا الكلام راسا والاكتفاء بما قبله وما بعده ولكان
غرض الشيخ المبالغة في بطلان القول بالبعد حتى انه لو قال احد بعدم تبدل المكان
بالنسبة الى هذا المتحرك فينبغي ان يجعل المكان هو الطرف المحدد لا البعد
الذي قالوا به فتفطن **قوله** واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس له قبل تحقيق ماهية
الحركة تقتضي ان يكون اذا كان شيء بحيث اذا فرض كل آن في اثناء تغير حاله
كان له فرد من مقولة لا يكون له قبل ولا بعد كان متحركا في تلك المقولة واما
كون ذلك بفعله او بفعل غيره فلا تقتضيه ماهية الحركة انتهى ويكون الشراكب كونه
متحركا بالحقيقة لكن اهل العرف لا يطلقون عليه المتحرك بناء على اعتبارهم
في المتحرك ما ذكره الشيخ من كون مبدأ الاستبدال منه وان لم يعتبر ذلك
في حقيقة الحركة فتامل **قوله** اعني لو كانت الامور المحيطة به والمفارقة اياه

التكلم هو الفاضل الباغندي
في حواشي شرح الاشارات

اى الامور المقارنة الخارجة عنه التى لا تكون حاله فيه والا لا تمنع الحركة فى الكم والكيف والاولى ان يقال ان ما ذكر فى العقيدة انما اعتبر فيه الحركة فى العرف ولم يعتبر فى حقيقة الحركة كما اشرنا اليه واهل العرف لم يفهموا من الحركة الا الاينية فلم يعتبر ذلك فى غيرها فتامل قوله فان الجسم حال الاطارة انه بصدد رفع الاستبعاد عما ذكره من كون الجسم فى الصورة المفروضة ليس بمتحرك ولا ساكن وبيان شاهد ونظير له ح فلا يناسب ما ذكره من المثال الثانى فانه هو الصورة التى الكلام فيها بعينها فافهم قوله فيكون الجسم ح لا ساكنا ولا متحركا اما انه لا يكون متحركا فظ واما انه لا يكون ساكنا فلان السكون عندهم هو الكون فى مكان واحد زمانا او عدم الحركة فيه زمانا فاذا اعتبر كونه فيه انا فليس بسكون قوله فان التحليل هو افراد واحد واحد من اجزاء الشىء اه اى التميز بينها مع وجود الجميع فيه لا اثبات وجود البعض على تقدير رفع البعض اذ لا يلزم منه وجودها معا فى الشىء اذ ربما وجد ذلك البعض عند رفع الآخر ولا يكون موجودا معه فافهم قوله فانما يوجبها اثبات الصورة لا توهم رفعها فى نفسها ليس كك بل يوجبها توهم رفع الصورة كما يظهر من دليل الفصل والوصل وفيه ان من دليل الفصل والوصل يظهر وجود الهيولى برفع الصورة وحدوث اخرى مكانها فيظهر منه وجود الهيولى مع الصورتين وبدل ذلك على وجود الهيولى فى الجسم دائما وههنا ليس كك اذ ما ذكره

الالة

الالة انه اذا رفع المتمكن بالكلية وفرض بقاء الاجسام المطيفة بحالها يظهر بعد آخر فيدل على وجوب البعد الآخر مع وجود المتمكن كما هو ظاهر فتفطن قوله اللهم الا ان يعبر بالرفع معن آخر اى الترك والاعراض وح يصح التحليل باظهار وجود الشىء برفع الآخر اى عند تركه والاعراض عنه لكن المغالطة ح باشتراك اللفظ اذ التحليل ههنا ليس كك بل انما يظهر وجود البعد الآخر برفع المتمكن وفرض عدمه لا برفعه بمعنى تركه والاعراض عنه قوله ما لم تضف اليه حفظ الاجسام المطيفة فيه تدقيق لا ضرر فى ترك الاضافة كما لا يخفى وفيه ان مراد الشيخ ان غرضكم اثبات البعد مع وجود المتمكن وما ذكرتم الدليل لا يدل عليه بل انما يدل على توهم بعد عند عدم المتمكن وهذا ما ذكره اولا ههنا يلوح ولا يدل ايضا على توهمه عند عدم الآخر مطلقا اذ لو عدم المتمكن مع الطيف بالمكان محال التوهم المذكور وكذا اذا انتقل شىء من الاجسام المطيفة الى مكان المتمكن او تخلخلت الى ان تتصل بعضها ببعض او انه لم يكن الا المتمكن واحد فعدم لم يتوهم البعد المذكور فتوهم البعد المذكور انما هو فى صورة خاصة من صور عدم المتمكن فاين هو من غرضكم فى اثبات البعد فتامل قوله ولولا التقدير اى لو لم يكن الغرض اثبات بعد مقدر محدد لما احتيج الى اعدام جسم فى تخيل البعد اذ الوهم يتخيل كان بعضا غير متناه دائما كان جسم فرفع ام لا قوله ومع هذا كله غرضه لا يتم اذ ان يسلم لا يفيد الا توهم بعد عند فرض عدم المتمكن ولا يدل على وجوده مع وجود المتمكن

كذا فى نسخة المغالطة

كما هو المدعى وبهذا يقول لكن هذا المفروض ربما كان محالا وح لا يدل تسليمهم على وجود البعد على شئ من التقادير الممكنة في نفس الامر بل غاية ما يدل عليه وجوده عند توهّم امر لا بعد استحالته وعلى تقدير استحالته الكل ان يكون تابعا للفرض محالا كما فهم **قوله** ويمكن الرجح اى في الوجهين بمعنى الترك او الاعراض عنه اى بمعنى انه اذا تركنا كلا منهما واخذنا شيئا يمكن في الجملة شئ غيره لا بمعنى انه اذا اعدم ذلك يوجد شئ غيره كما يلزم من تسليمهم ههنا **قوله** على ان تفهيم العامة اى ما ذكرنا من قولهم في البعد والبسيط كليهما انما هو بعد تفهيمهم لهم كما فهم **قوله** وهذا التصويب شهوة من الشهوات لا يخفى ما في كلام الشيخ ههنا من التطويل بلا طائل اذ ظاهر ان مراد المستدل ليس الا ان وجود المكان لكل جسم ضرورى وهو انما يستقيم على القول بالبعد دون السطح الحاوى فان ولا يلزمهم انما هى على القائلين بالسطح كما اشار اليه الشيخ هناك بقوله وهم يسلمون خاصة اصحاب السطوح وايضا قالوا في هذا الدليل وذهب اصحاب البسيط الحاوى يوجب لمن يمكن من الاجسام ما الامكان له وح لا يرد عليهم الا منع المقدمة المذكورة واما سائر ما ذكره الشيخ فلا محصل له هذا ولا يخفى ان كلامهم في بحث اثبات كون المكان طبيعيا ينادى بالقول بالمقدمة المذكورة فانهم قالوا لو خلى الجسم وطبعه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن حصول لا في مكان ولا يمكن حصوله في جميع الامكنة ثم بيّنوا انه لا يمكن استناده الا الى الطبيعة فالمكان طبيعى وعلى هذا اكتفيت

يمنعون

يمنعون المقدمة المذكورة ههنا واما قيل من ان المراد انهم لم يمنعوا قولهم كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له فقيه انه يصير تسليمهم في غاية السخافة اذ معنى التخلية وطبعه على ما ذكره هو فرضه بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه من الامور الخارجية وظاهر انه لو كان المكان هو السطح فمع فرض الجسم كذلك لا نسلم ضرورة كون الجسم في مكان وان كان من الاجسام التى لها مكان في الواقع اذ مكانه امر خارج عنه ولا نسلم كونه من ضرورياته اذ ربما جاز وجوده بلا حاوٍ نحو لكنه اتفق وجوده في الحاوى فمتى فرض خلوه وطبعه لم يكن حاو فتأمل **قوله** وكان البعد المفطور موجودا لا يخفى ان بعد ثبوت المقدمة المذكورة وما فرض بعده من عدم امكان ان يكون لكل جسم مكان هو الحاوى او غيره مما يتوهم كونه مكانا غير البعد يثبت وجود البعد المفطور فلا حاجة الى فرضه ايضا وايضا لا يقبل المنع بعد ثبوت الاولين فلا يصح قول الشيخ فاما ليس شئ من ذلك واجبا اذ ظاهره منع كل من الثلثة التى ذكرها لا يقال المراد انه من الاشياء الموهومة مكانا ما وقع توهم ذلك في حقه وح لا يلزم من عدم عموم الحاوى والاشياء المذكورة وجود البعد اذ ربما لم يوجد البعد ويكون المكان شيئا آخر مما لم يقع ثبوته توهم ذلك في حقه لانا نقول ح بعد وجود البعد ايضا لا تمس الحاجة الى القول بان المكان هو البعد لجواز ان يكون شئ آخر غيره مما لم يتوهم ذلك في حقه

القائل هو الشارح الجديد للتجريد منه

تفهيمهم المعنيين اذ لا فتوى لهم في لفظ لم يفهموا معناه الا بعد صح ٣

ولو قيل بعد وجود البعد لا ريب ان المفهوم من المكان ليس هو الا ذلك ولا يعقل ح فضا
وجعل المكان امرا آخر بخلاف ما اذا لم يثبت وجوده فنقول ح يكفي في شرط
وجود البعد للحكم بكونه مكانا ولا حاجة الى ما فرضه اولا من عدم عموم الحاوي وغيره من
الاشياء المتوهمة الآن ان بقي مع وجود البعد ايضا لا يمكن الحكم بكونه مكانا ما لم يبطل كون
السطح مكانا فان ايضا احتمال ظاهر وكذا غيره مما توهم كونه مكانا واما بعد ابطال
جميع ذلك وثبوت وجود البعد فلا مجال ح لاحتمال ان يكون المكان شيئا آخر
مجهولا لم يتوهم ذلك في حقه وكانه لا يخلو عن تعسف فتامل **قوله** كما اشتد
تحريفنا اي عن الحق في التمحل المذكور وفي بعض النسخ تحريصنا من الحرص وكانه تحريف
وعلى تقدير صحته فكان المعنى ان مع عدم ثبوت شيء من ذلك يكون التمحل المذكور
بمجرد شدة تحريصنا انفسنا عليه ليسكن كل جسم في مكان من غير داع وسبب
يلجئنا اليه فافهم **قوله** وسلم ايضا ان كل جسم في مكان كانه تصريح بما اشار اليه
آنفا من منع عدم عموم شيء آخر يصلح لان يكون مكانا غير البعد وعلى تقدير حمل الاشياء
المتوهمة في كلامه سابقا على ما وقع فيه توهم كونه مكانا كما ذكرنا آخرا يمكن ان يقال
انه سلم اولا على الفروض الثلثة كون البعد مكانا وههنا اشار الى امكان منع
ذلك ايضا اذ بعد الفروض المذكورة ايضا يمكن ان يكون المكان شيئا آخر عاما لكل
جسم مما لم يقع في حقه توهم كونه مكانا وح فيكون اشارة الى ما ذكرنا

في الحاشية

١٢٤

في الحاشية السابقة بقولنا لانا نقول ويستقيم ح ما ذكره لا يخفى وعلى الوجهين
فلا يخفى ما في هذا الايراد من التعسف اذ لا ريب بعد ثبوت البعد ان المكان ليس
هو الا ذلك فاحتمال ان لا يكون هو مكانا ويكون لازما لامر عام يكون هو المكان دون
لازمه سخيف جدا فتامل **قوله** فان عنى بهذا القول لما ذكر اولا ان مقدمة عموم
المكان مما لم يثبت اشار ههنا الى انه ان كان بناؤه على راي الجمهور
وحكم العامة فليس ذلك بحجة ولا عبرة به **قوله** بعد الفطرة العقلية والوهمية
اي انهم بعد حكمهم بحسب الفطرة بمقدمات بعضها عقلية وبعضها وهمية
يعرفون من الوهمية منها بتبصير وتعريف يرد عليهم بعد ذلك ولا يبعد ان
يقرأ بعد بالباء الجارة والعد بتشديد الدال اي بعد تقسيم الفطرة الى العقلية
والوهمية وعد كل قسم منها وتمييزه عن الآخر فبذلك التبصير والتعريف ينقض فمن
عن هذين الرأيين وما اشار كلها من الوهميات فتبصر **قوله** ثم لو كان هذا
ايضا تكرار لما سبق منه وقد عرفت انه لا يستحق الذكر فضلا عن الاعادة
والتكرار **قوله** فليعلم ان طلب النهاية على وجهين وح نقول ان كان
مرادهم بطلب النار والارض مكانا بكليتها هو الوجه الاول اي ان يدخلا في
بحجمها فلا نم ذلك بل انما يطلبان ان يلاقيهما ملاقاة محاط بالمحيط وان
اراد انهما يطلبانه على الوجه الثاني فلا نم ح استحالة ان يطلبا نهاية الجسم

الذي فوق او تحت وهو ظ قوله ثم ليس اولم يطلب النهاية قد عرفت ان كلامهم تمام
مع اصحاب السطح وح لا يرد عليهم هذا الايراد قوله فالجواب غير المبني
على التخلخل اه لا يخفى انهم قد تمسكوا في حجتهم بتخلخل الاجسام وتكاثفها من غير دخول
شيء او خروجه فالظ انهم تمسكوا بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين كما ذكره الشيخ
من القسم الاول للتخلخل والتكاثف ليس في مقابل حجتهم الا ان يبين كلامه على انهم
لما لم يتعرضوا لاثبات التخلخل والتكاثف على ما ذكروه فالظ ان بناء كلامهم على
ما يرى من التخلخل والتكاثف الشايعين فاجاب بان ما نرى فيهما انما هو بدخول
الهواء وخروجه ولما لم يروا الهواء شيئا فظنوا التخلخل والتكاثف من غير دخول
شيء او خروجه واما اذا تمسكوا باثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين فح
يجاب بما اشار اليه في القسم الثاني من ان المقدار عارض للجسم فلم لا يجوز تبدله عليه
باسباب تقتضي ذلك فلا يلزم منه وجود الخلاء فتامل قوله فان لم يتبين في
هذا الموضع فلا ام كما ذكره فانه لا يضر المجيب لكن يمكن للمستدل ان يثبت في
هذا الموضع وقوع التخلخل والتكاثف الحقيقيين بما استدلوا عليهما في موضعه
وح يلزم على المجيب ان ياتي بجوابه بما اشار اليه الشيخ والحاصل ان ما يفهم من
كلام الشيخ من لزوم اثبات هذا القسم انه ينفع في جواب حجتهم لكن ان لم يتبين
ههنا لم يضر ايضا اذ ح يحصر في القسم الاول ويجاب عنه بما ذكره فيه ليس كك

بل اثبات

لم يضر لا يخفى انه ان لم يتبين هذا في هذا الموضع
سو

هو ما او

بل اثبات هذا القسم انما ينفع المستدل ولا نفع له للمجيب بل بعد اثباته يلزم عليه
الجواب فافهم قوله ولو كان ذلك صحيحا قد عرفت انه يمكن توجيه كلامهم بوجه
لا يرد عليه ما اورده الشيخ فتذكر قوله ولو كان الغذاء انما ينفذ في الخلاء
قد ذكرنا هناك انه يمكن توجيه كلامهم بوجه لا يرد عليه ما ذكره الشيخ وذكرنا ايضا
الجواب عن حجتهم بعد ذلك التوجيه فتذكر قوله اي استخلاف جسم بدل
ما يتقطع منه وفي حجمه سبيل اي جسم يكون بدل ما يتقطع منه ويكون في حجمه حتى
يملأ مكانه بلا زيادة ونقصان وقوله سبيل مفعول اقيم مقام فاعل يجعل واو
في قوله او ينبسط انبساطا بمعنى الى ان او الا ان قوله ولزوم سطحه بما يليه
في جهة اخرى فلا يمكن استخلاف بدل ما جذبه من تلك الجهة وقوله اطباع القارورة
جزاء لقوله فاذا كان قوله فلم لا يأتي الهواء الاخر فان كل شيء عندهم في
الخلاء فمكان الهواء مطلق خلاء عندهم فان كان ذلك الخلاء يأتي الهواء فيجب
ان يأتيه كل خلاء فلا يوجد الهواء اصلا قوله وان كان الماء يأتيه لم يظهر لي
معنى محصل لهذا الكلام وغاية ما يمكن ان يقال في توجيهه انه ان كان الماء
الذي يكب عليه القارورة الذي يقصد دخوله يأتيه في مكان الهواء فيما يقصد
فلذا يخرج منها الهواء بالتبعيض المذكور فلم اذا احكم سد القارورة حتى يخرج
من الهواء ما يمكن ان يخرج وكبت بعد على الماء دخلها الماء من غير ان يخرج منها

شيئا من الهواء لم نعلم ان الماء لا يابى الهواء ولا يكون سببا لاخراجه ولكن نقول فيه فان
الماء ربما كان آبيا عن وجود الهواء الزائد في القارورة التي ملاها وجد منها من الخلاء
ولم يتولد خلاء يدخل فيه لا عن مطلق الهواء وفي الصورة التي فرضتها خرج الهواء الزائد
ووجد فيها الخلاء الذي يقصده الماء فلا يلزم اخراج الماء شيئا من الهواء عنها
نعم يمكن ان يقال ان اخراج الهواء ان كان من الماء ليدخل فيما يوجد فيه
من الخلاء فلم اذا اكبت القارورة على الماء من غير نفخ او مص لا يدخل فيها الماء
فانه ان وجد فيها الخلاء فيجب ان يدخله الماء وان لم يوجد وملاها الهواء
فيلزم ان يخرج الماء بعض الهواء ويدخل مكانه وايضا لو كان الماء سببا
لاخراج الهواء ليدخل مكانه فينبغي ان يخرج كل هواء القارورة ويدخلها الماء
بل ينبغي ان يخرج الماء عن مكانه بالكلية ويخلو فيه الا ان يقال ان الماء لا يقصد
الخلاء مطلقا بل انما يقصد خلاء كان في الغالب خلاء واتفق ان طلاه هو لو تم
يخرج عنه الهواء بحيث يقف مكانه ثم لا يلزم شيء مما ذكرنا لكن يبقى الكلام في كون
بعض الخلاء متعلقا غالبا دون بعض مع تشابهه فتامل قوله فلم اذا احكم المص ثم
ترك كان تركه قليلا ليخرج ما يخرج من الهواء بميل حدث فيه من المص قوله فان كان
الخلاء يابى ان يشغله الهواء دليل آخر على بطلان الشق السابق وهو ان يكون
الخلاء يابى الهواء وذلك لان الخلاء اذا كان يابى الهواء فيجب ان يابى جذب الماء

بطريق اولى

١٢٥

بطريق اولى لانه اكثف من الهواء فمع الهواء اقرب بكونه خلافه مع الماء وايضا
عدم الجذب اهون عليه من الدفع فاذا اقدر على دفع الهواء فكان يقدر على عدم
جذب الماء بطريق اولى فما وجه جذبه الماء واذا لم يكن دخول الماء اليه بسبب جذب
الخلاء له فلا وجه لنفوذ الماء فيها اذ الماء لا يصعد بالطبع وقوله فلعل الخلاء آه
اشارة الى توجيه لكلامهم اي فلعلهم قالوا ان الخلاء يبغض خصوص الهواء بطبعه لا لاباه
ويجذب ايضا بالطبع لخصوص الماء وح لا يرد عليهم ما ذكر لكن يرد ح انه اذا كان
الخلاء جاذبا للماء فلم تترك ان تنزل الماء المنفوش في خلل الهواء الخالية من
كان نزوله بسبب غلبة ثقله على جذب الخلاء فلم لا يغلب ثقل الماء المكبوب عليه
القارورة على جذب الخلاء فيجذبه مع ثقله في المياه المنفوشة ولم صار
امساك الثقيل المشتمل عليه اصعب من اشالة اي من رفع الثقيل الخارج عنه
وجذبه اليه مع ان الامر بالعكس اذ امساك الشيء ما فيه اهون من دفع شيء خارج عنه
اليه ويمكن ان يحمل قوله وامساك الثقيل على انه على سبيل الاستفهام الانكاري وفي
بعض النسخ اضعف بدل اصعب وعلى هذا فالمعنى ظ قوله فاذا زال انبسط
الى حجمه ومع الانبساط لا تسعه القارورة فيخرج عنها ما يزيد عن ملئها ودا
دخول الماء فيها فما ذكره بقوله ولا جل ان هناك آه ويمكن ان يقال ايضا
ان عند خروج الهواء الزائد يخرج ايضا بعض الغير الزائد اما بجذب المشايعة او

ينفض الهواء آه عن كل ما يلائمه

دفع بشرابو

لشدة التزاج بين بعض اجزائها او لانه لما كان يتحرك الهواء بشدة المتح لا ان
يخرج من الجانب الآخر فلما وصل اليه بشدة ووقع منها المصادمة لقوة ترجع
الهواء بالمصادمة المذكورة وتخرج من الجانب الآخر للقارورة ازيد مما كان لانه
من جوذ جه فيخلف الماء بدل ما خرج من الزائد قال **قوله** ان كان منوطا كذا في
اكثر النسخ والظاهر وكان بالواو بدل ان وفي بعض النسخ كان بدونها ولا نحو
عن وجه وقوله فاقتضى السخونة معللا كما يستقيم التعليل **قوله** فلهذا امانت هذا ما كان
الكلام فيه وقوله كما لو سد فم القارورة تنظير وتمثيل له **قوله** فيلبد الموج بين المندفع
وغير المندفع يلبد من باب التفعيل اي يداخل احدهما بالآخر من قولهم لبد الصوف
ونحوه تداخل ولزق بعضه ببعض وفي بعض النسخ فيتلبد من باب التفعل اي يقف
الموج هناك ولا يتجاوزه من قولهم تلبد الطاير بالارض جثم عليها اي لزمها
ولم يبرح منها وفي بعض النسخ يلبد او تلبد بتقديم الباء على اللام والمعنى لبعض
احد الوجهين من قولهم لبد بالمكان لبودا اقام ولزمه والبده اياه الزمه والتلبد
ضد التجلد فهو لبيد والبد **قوله** ونضطر الى قبول حجم اصغر فانه لما وقع هنا
تداخل المندفع في غير المندفع فلا بد من قبولهما حجما اصغر لئلا يحتاج الى الاخراج
عن ذلك المكان **قوله** يحدث في ذلك وقوف معتدل عند قوام معتدل
اي يحدث عن ذلك الدفع والانجذاب الذي ذكرنا في الجهتين وقوف

معتدل

فصل في ابتداء الزمان

معتدل للمتموج عند قوام معتدل لا يرجع الموج عن مكانه فلا يلزم ما ذكره من تموج
كل العالم بحركة متحرك بعنف فافهم **قوله** بوجه من الوجوه اي وجها دفعيا او تدريجيا **قوله**
فمنهم من جعله جوهرا قائما بذاته ومنهم من جعله عرضا قائما بالحركة مقدارا له وهو المختار
عند الشيخ كما سيجيء ولذا اكتفى بذلك عن ذكره ههنا **قوله** وجب ان يكون الماضي
والمستقبل موجودين معا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا دفعة في آن
واما اذا كان له وجود تدريجي غير قار فلا وقد عرفت في بحث الحركة انه لا دليل على نفي
الوجود التدريجي وكان هذا حاصل ما سيذكره الشيخ من الجواب **قوله** واقعة على
سبيل الساعات والايام لم يتعرض لابطال هذا الشق وكانه احاله على ما ذكره في
ابطال الشق الاول فان الساعات والايام ايضا ينقسم الى الحاضر والمستقبل والماضي
وقد ابطل وجود كل منها او تحقق مثل ما ذكره اولا انه لو كانت الساعات والايام
موجودة لكانت اجزاؤه موجودة معا وهو محال والجواب الجواب **قوله** فكل منها
باتفاق مثبتي الزمان معدوم فيه انا لا نتم الاتفاق على انهما معدومان
في الآن الحاضر ولا يلزم منه عدمهما مطلقا فان الماضي موجود في الماضي اي في نفسه
من غير حاجة الى زمان آخر وكذا المستقبل وهذا ايضا خلاصة ما سيذكره الشيخ
من الجواب **قوله** لم يخل اما ان يعدم جوابه كما سيذكره الشيخ منع الحصر في
القسمين بل عدم في نفس الزمان الذي بعده بمعنى انه معدوم في كل آن فرض

من ذلك الزمان وليس له آن اول فكلما فرض فيه آن فهو معدوم فيه ويمكن فرض آن
آخر ايضاً قبله يكون معدوماً فيه وبينهما زمان وكذا بين كل آن فرض والآن المفروض
اولا ولا يمكن فرض آن متصل بالآن الاول حتى يكون بعده آن يبتدأ منه **قوله**
فكيف يصح وجه احتياج الى طرف هو معدوم عدم طرف الشيء لا يضر بوجوده فان
طرف الشيء حد له وليس بجزء منه ولا يحتاج اليه في وجوده بل هو متصل واحد لا
طرف له في الخارج وانما يتوهم انفصاله بوجه من الوجوه فلا استبعاد في وجود
الزمان بدون وجود طرفه فتامل **قوله** فكيف يكون الشيء واصلا بين موجود و
معدوم اراد بالشيء الواصل بين الموجود والمعدوم الزمان باعتبار ما ذكره
ان احد طرفيه لابد ان يكون معدوماً او باعتبار ان كل قطعة فرض وجودها منه
فلابد مع وجود بعضها ايضاً فهي واصلة بين الموجود والمعدوم اي فيها اتصال الموجود
بالمعدوم وتركب الموجود من المعدوم وعلى الوجهين فجوابه منع استحالة التركيب
لما عرفت ان عدم طرف الشيء لا يضر بوجوده واتصال الموجود بالمعدوم انما
يستحيل في الموجود القار واما الموجود الغير القار فله وجود متصل تدريجي وقد يكون
ايضاً في زمان واحد ولا استحالة فيه فتامل **قوله** فيلزم ان يكون الازمنة
بلا نهاية معاً لم يتمسك باستحالة لا نهاية الازمنة او الحركات بل الزم منها
لا نهاية المتحركات التي هي الاجسام معاً وحكم باستحالتها لسلامتها عن منع وجود

ترتب

من عدم بعضها مع

سواء كان الزمان خارجياً كانت الحركة او نفسها كما في الزمان الظاهر فهم منه
مد ظله

١٣٧

ترتب بين تلك الازمنة او الحركات فلا يستحيل لا تناهيها عند الحكيم بخلاف ذلك
في الاجسام الموجودة معاً لاستحالة لا تناهيها وان لم يكن بينها ترتب للادلة
الدالة على تناهي الابعاد فتدبر **قوله** وكيف لا يكون جوهراً او هو واجب الوجود
لا يخفى فساده فان واجب الوجود هو الذي يمتنع عليه العدم رأساً وما ذكره
من الدليل على تقدير تمامه لا يدل الا على امتناع العدم السابق واللاحق عليه و
لا يدل على امتناع عدمه بالكلية ازلاً وابداً ومع جواز العدم لا يكون واجب
الوجود نعم يمكن التمسك بهذا الدليل على عدم وجوده في الخارج بناء على ما ثبت
ضرورة من الشرع انه لا قديم في الوجود غيره تعالى الا ان بقي وجوده بعد حدوث
الافلاك والحركات وكونه اعتبارياً موهوماً قبل ذلك وانه يكفي لقبلية عدمه عليه
وقوعه في الزمان الموهوم وان لم يكن ثمة موجوداً لكن لا يمكن اثبات وجوده بعد
ذلك بدون خرط القتاد فتامل **قوله** لانك ترفعه قبل شيء او بعد شيء المشهور في تقريره
انه لو عدم فيمكن عدمه قبله او بعده وعلى التقديرين فيكون عدمه في
زمان فيلزم وجود الزمان عند فرض عدمه واما ما ذكره الشيخ من كون رفعه
قبل شيء او بعد شيء آخر فكان مراده بالشيء الاول هو مبتدأ الزمان وبالشيء
الثاني هو منتهاه وهو حق فيرجع الى ما ذكره او اراد به الاشياء الموجودة
في الزمان اذ لو اثبت له العدم السابق فيكون عدمه قبل تلك الاشياء

وجوده

وقالت طائفة ان الزمان جوهر ازلي وكيف لا يكون جوهراً او هو
واجب الوجود فان وجب وجوده بحيث لا احتياج فيه
الى اثبات بدليل [illegible] ان ترفع الزمان وجب
ان [illegible] الزمان [illegible] او بعده [illegible] آخر
وهو [illegible]
او بعده فيكون [illegible] الزمان
[illegible] عبارة الشيخ

او اللاحق فيكون بعده لا فافهم قوله ما لا يجوز ان يرفع وجوده فليس بعرض
لا يخفى ان عدم جواز رفع وجوده بالمعنى اللازم لما سلم لا ينافي العرضية انما المنافي له
عدم جواز رفع وجوده بالمعنى اللازم لما سلم بالكلية قوله اي دورة دورة
ان جعلوا كل دورة كاملة زمانا ولم يجعلوا اجزائها المفروضة زمانا قوله
بل تؤخذ على انها جزء متقدم اي جنس لها قوله مسافة اطول في زمان اقصر
انقص في تعريف السريع كما سيجيء من الشيخ في المقالة الرابعة في فصل مضافة
الحركات ولا مضافتها ان يقال انه هو الذي يقطع مسافة اطول في زمان
مثل او الذي يقطع المثل في زمان اقصر واما ما ذكره هاهنا فكأنه اراد بقوله
في زمان حركة اقصر اي وصف المضاف اليه على المضاف ويمكن ان يجعل
التركيب توصيفيا بل اضافيا فيكون الاقصر هو الحركة ولا حاجة الى ارتكاب
تجوز في التوصيف ويمكن ايضا ان يكون ما ذكره تعريفا لسريع خاص تمييزا له عن
بطئ خاص اي تعريفا للسريع من متحركين معينين وح فيجوز ان يكون
سريعا هو الذي يقطع مسافة اطول في زمان اقصر على التوصيف بل يجوز ان
انه تعريف لنوع من السريع وهو الكامل في السرعة على ان كل سريع كذلك بالنسبة الى
بعض ما هو بطئ بالنسبة اليه وان لم يصدق ذلك عليه بالنسبة الى كل
ما هو بطئ بالاضافة اليه فافهم قوله لانها تقطع مع قطع حركة اخرى

في زمان اقصر

اعظم

١٢٨

اعظم فيكون اسرع من الحركة الاخرى فيصدق عليه ما ذكر من حد السريع فيؤخذ الزمان في علة
مضافة بحيث يكون عين الزمان واما ما يتكلم فيه بعد فكأنه هو ما بينه بقوله ونحوه المعية آه
فبناء كلامه اولا على الزام الاسرعية مما ذكره والتمسك بعده في اخذ الزمان في تعريف
السريع على انه فصل له وثانيا على الزام كونهما في زمان من المعية التي ذكرها كيف يكون
عين الزمان وانما حملنا كلامه على ما حملنا لانا لم اجد في كلامه في هذا العضو شيئا
تكلم به مما دل على بطلان كون الزمان هو خصوص الحركة الفلكية غير ما ذكره هاهنا ولو وجد
احد شيئا من ذلك في كلامه فيما ياتي فلا ان يحمل ما يتكلم فيه بعد على ذلك ويحمل قوله ونحو المعية
من تتمة السابق كما هو ظاهر ويمكن وجها واحدا لابطال كون الزمان هو الحركة الفلكية بعبارة
دلالة ما ذكر من المع على كونهما في زمان واحد من غير ان يتمسك بما ذكر سابقا من تعريف
السريع وح فحكمه ان حكم الحركة الاولى الفلكية في الحكم بعينه ثم جاء بوجه آخر غير ما ذكره
سابقا باعتبار تقارب التقريرين وللاشارة الى انه يمكن تعريف السريع بهذا الوجه ايضا
والزام اخذ الزمان فيه من المعية المذكورة فتأمل قوله بما هو متقدم او متأخر يختلف
اي لا يمكن ان يصير المتقدم متأخرا وبالعكس وبما هو حركة او سكون او غير ذلك يختلف
فيجوز ان يصير متقدما ومتأخرا قوله كالطوفان والقيمة فيه ان الزمان على
ما ذكره ليس كل ماض او مستقبل حتى يلزم كون الطوفان والقيمة زمانا بل كل ما كان
في طبيعته ان يكون له دائما شيء ماض وشيء مستقبل كالحركة وليس الطوفان والقيمة

لیستا کک فانظر الاکتفاء بمنع الحلیة المذکورة والاستناد بانه یعتبر مع ذلک ان یکون
لا ذلک لذاته والحرکة لیست کک وکیف لا ینتاد علی هذا الاعتبار ما ذکره من الادلة
علی نفی کون الحرکة زمانا فتامل **قوله** بقیاس من موجبتین فی الشکل الثانی لا یخفی انه اذا کان
احدی المقدمتین فیه ان کل جسم فی فلک علی ما ذکره الشیخ فالمقدمة الاخری هی ان
کل جسم فی زمان لینتج منهما ان الزمان هو الفلک وعلی هذا فالقیاس من الشکل الثالث
علی ما فی بعض النسخ لکن النتیجة لیست هی ما تخیلوه بل ان بعض ما فی الزمان فی الفلک
فقول الشیخ بقیاس من موجبتین فی الشکل الثالث لیس فیه اشارة الی فساد قیاسهم
کما هو الظاهر من سیاقه بل الی کیفیة قیاسهم واما فساده فظنهم باعتبار عدم انتاج
قیاسهم ما ظنوه علی الظهور وفی عامة النسخ من الشکل الثانی وعلی هذا یجب ان یعلم
ان ما ذکره الشیخ لیس اصل مقدمة قیاسهم بل عکسها والغرض بیان حاصل المعنی وکما ان الفلک
کذا الزمان فیه کل جسم والفلک فیه کل جسم لینتج ان الزمان هو الفلک وعلی هذا
فقول الشیخ بقیاس من موجبتین محمول علی ما هو الظاهر من الاشارة الی فساد ظنهم باعتبار
عدم انتاج الموجبتین فی الشکل الثانی واما ما ذکره من العلاوة فهو علی التقدیر الاول
بیان لغلط ما ذکروه من الحلیة فی الواقع وان لم یکن ما یضر بقیاسهم اذ یکفی فی
الشکل الثالث کلیة احدی المقدمتین واما علی التقدیر الثانی فربما یتخیل انه لبیان عدم
تکرر الاوسط فان الزمان فی کل جسم والفلک فیه بعض الاجسام ولا شیء ان

تعاقل

تعاقل منهم ان یحذف الکل والبعض بان یقول الفلک فی الجسم والزمان فی الجسم او
یذکر البعض فیهما فتندفع العلاوة فالظاهر انها لبیان فساد ما ذکروه من الکلیة
فی الواقع وعلی التقدیرین فیها ایضا اشارة الی انه لا مجال لما توهموه
من النتیجة ایضا فانه اذا کان الزمان فیه کل جسم والفلک لیس فیه کل جسم بل بعض
الاجسام فکیف یتوهم اتحاد الزمان والفلک بل هو دلیل علی مغایرتهما فتامل
قوله فنقول من البین الواضح الخ تلخیص هذا الدلیل ان کل حرکة فرضت فی مسافة
معینة علی حد معین من السرعة والبطء یمکن قطع تلک المسافة بها ویمکن ایضا قطع
کل من نصفیها بها ولا شک ان امکان قطع کل من نصفیها بها جزء امکان قطع
الکل فامکان قطع الکل ای القطع الممکن امتدادا اعظم من امتداد امکان قطع کل
من النصفین ای من امتداد القطعین الممکنین فلا بد لهذا الامتداد من مقدار مقداره
اما باعتبار المسافة ولا غیر او لمقدار آخر لا سبیل الی الاول اذ لو کان مقداره فی
مقدار المسافة فاذا فرض قطع تلک المسافة بما اسرع منها او ابطأ فینبغی ان یکون
مقدار قطعها مساویا لمقدار القطع المفروض اولا وکذا الکلام فی نصفها مع
انه لیس کک ضرورة ان مقدار قطع الاسرع اقل ومقدار قطع الابطأ اکثر
وایضا اذا فرض ان مبدء حرکتان معا ومنتهیا معا ویکون احدیهما اسرع من
الاخری فلا ریب فی توافقهما فی المقدار فی الجملة مع اختلافهما فی مقدار المسافة فعلم

ان الحركة مقدار آخر وهو الذي نسميه الزمان وعلى ما قررنا فلا يتوهم ان اتمام الامكانات
وجعلها منقسمة باعتبار ان المقدار المذكور مقدار لها حقيقة اذ الزمان عنده مقدار
الحركة لا للامكانات بل انما هو لان الحركات المفروضة لا يجب تحققها بالفعل كما لا يخفى بل امكانها
واما تفسير الامكانات بالامتدادات على ما نقل السيد الشريف في شرح المواقف
فكان فيه مسامحة ولا يناسبه كلام الشيخ فانه بعد ما اثبت الامكانات تعرض لاثبات
كونها منقسمة فلا يناسب حمل الامكان على الامتداد لظهور ان الامتداد قابل للانقسام
فتدبر واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الدليل شكوكا ثلثة
الاول انكم بنيتم اثبات الزمان على صحة امكان وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان
معا وهذه المعية لا يمكن تفسيرها الا بالمعية في الزمان فاذن لا يمكنكم اثبات الزمان
الا بهذه المعية ولا يمكنكم اثبات هذه المعية الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور الثاني
انكم بنيتم دليلكم على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ والسرعة والبطوء
لا يمكن اثباتهما ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور ايضا الثالث
انكم لما حاولتم الجواب عن قول من يقول الزمان الماضي له بداية فقلتم في الجواب عنه
ان الزمان الماضي غير موجود مجموعه في وقت من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح عليه
الحكم بالزيادة والنقصان فاذا كنتم تمنعون من صحة الحكم بالزيادة والنقصان
على هذا الامكان عند محاولة الخصم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليه الآن بقبول الزيادة

قابل للزيادة والنقصان و
القابل للزيادة والنقصان
له بداية فللزمان الماضي بداية

والنقصان

١٣١

والنقصان عند محاولة اثباته وحل هذا الاشكال بتقرير الجواب عن الاول والثاني لا يتم الا بان نقول
ان العلم بمطلق وجود الزمان علم اولي بديهي والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجودا
بل المطلوب حقيقته المخصوصة وهو كونه مقدار الحركة ولذلك قال الشيخ في النجاة
اذا كان يوجد في هذا الامكان زيادة ونقصان متعينان وجب ان يكون هذا الامكان
ذا مقدار يطابق الحركة فالشيخ ما انتج من قبول هذا الامكان للزيادة والنقصان كونه
امرا وجوديا بل انتج منه كونه مقدار الحركة فظهر انه ليس الغرض من هذا البرهان اثبات
اصل وجوده بل تحقيق ماهيته واذا عرفت ذلك فنقول العلم بمبدأ الحركة وانتهائها
وكونها سريعة وكونها بطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان والعلم بوجود الزمان اولي
بديهي والذي يبتني تحقيقه على هذه الامور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده واما الشك
الثالث فنقول لا يلزم من ان لا يكون لمجموع اجزائه وجود ان لا يكون قابلا للزيادة والنقصان
فانا نعلم ان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر منها الى منتصف المسافة مع انه لا وجود
لمجموع اجزاء الحركة فكذا ههنا ولكن يعترض على هذا انه اذا كان الامر كذلك فليحكم بان صحة
الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا يتوقف على كونه موجودا وذلك مما يقدح
في الاصول الكثيرة فليتفكر فيه انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في جواب الشكين الاولين
لا يلايم قول الشيخ ههنا في عنوان الفصل في تحقيق ماهية الزمان واثباته وكذا
قوله في آخر الفصل السابق ان نشير الى ماهية الزمان فيتضح لنا ان هناك وجودا فالاولى

ان تقال في الجواب منها ان مبدا الحركتين معا وانتهائهما كذلك مع علم ما بين ولا

الى الثبات ولا الى التوقف يوخذ فيه الزمان وكذا الحركة اسرع او ابطأ نعم يعد ما ذكر المذكور

منها تقريب الدليل وجه الزمان بعيلم ان المعية المذكورة هي المعية في الزمان وان السرعة

والبطوء انما هما باعتبار قلة الزمان وكثرته ولا ضير فيه واما ما ذكره في الجواب عن الشك الثالث

فهو كما ترى اذ فيه اعتراف ببطلان ما ذكره هناك وكذا الدليل المذكور ليس فيه ما يصلح

لرفع الشك ايضا فالاولى في الجواب هناك ان يقال لم لا يجوز قبول الزمان الماضي للزيادة والنقصان عن الدليل لكن يرد الجواب المذكور هناك ويقال الحق في الجواب

انما هو في هذا الجانب لا في جانب البداية وهو لا يقتضي تناهيه من ذلك الجانب حتى يكون له

مبداء بعض بقي الكلام ثم في صحة هذا الدليل وان عروض الزيادة والنقصان لما

يجده من مقدار الحركة هل يقتضي وجوده في الخارج ام لا والحق لا ذلك لا يقتضي الا انه يعلم

تحققه في نفس الامر واما وجوده في الخارج فلا على انه يشكل القول بوجوده في الخارج

بان الزمان عندهم مقدار الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة عندهم فكيف يكون مقدارها

موجودا وقد اشرنا الى هذا الاشكال في مبحث الحركة والا ما يمكن التخلص عنه وسيجيء

ايضا فانتظر واعترض الشارح على هذا الدليل في المواقف وشرحه بان هذه الامكانات

القابلة للزيادة والنقصان نفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين الطوفان وبعثة

نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر مما بينه وبين بعثة موسى عليه السلام ولا شك ان ما يمكن عروضه لا موجود ولا يمكن

موجودا خارجيا وفيه ان ما بين الطوفان وبعثة نبينا صلى الله عليه وسلم او موسى عليه السلام ليس الا الزمان

الذي

الذي الكلام فيه واقيم هذا الدليل على وجوده فكيف يسلم منه الحكم بانه في الاعدام

الصرفة وان اريد ان هذه الامكانات نفرض فيه بعد انقضائه وانعدامه بالكلية فنعلم

منه ان ما يعرض فيه الامكانات لا يجب ان يكون موجودا فيرد عليه ان الزمان بعد

انقضائه كزيد بعد ما يعدم فكما ان تصوره ذا مقدار بعد عدمه لا يوجب عروض المقدار

للعدم الصرف كذا ههنا فتفطن **قوله** وان ذلك لا يجوز ان يختلف التشبيه

لا يختلف فيه الحركات فكل حركة حكمها كذلك اي يتحقق فيه الامكانات الثلثة **قوله**

والا لكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار فيلزم ان يكون كل ما هو اعظم مقدارا

ابطأ وان يكون كل ما هو ابطأ اعظم مقدارا وليس كذلك وقال الشيخ في النجاة

هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان زيادته بزيادة المادة ولو كان كذلك لكان

كلما هو اسرع اكبر واعظم وفيه سهو والصواب بدل الاسرع الابطأ ليوافق ما ذكرناه ههنا

قوله وتتفق في السرعة والبطوء وتختلف في هذا المقدار لا يخفى في هذه الصورة يمكن ان

يقال ان الاختلاف في المقدار انما هو للاختلاف في مقدار المسافة فلا يدل على ثبوت

مقدار آخر لها وانه غير السرعة والبطوء والاتفاق فيهما نعم في صورة الاختلاف في

السرعة والبطوء والاتفاق في هذا المقدار كان يبتدئا معا وينتهيا معا كما ذكره ثانيا

دلالة على ما ذكره لان غرض الشيخ ههنا ليس اثبات مقدار آخر حتى يرد عليه ما ذكر

لانه قد فرغ عنه ولا شك ان بعد ثبوت وجود هذا المقدار يمكن الاستدلال على مغايرته

للسرعة والبطؤ بكل من الصورتين اللتين ذكرهما الشيخ فتدبر **قوله** فهو في موضوع

او ذو موضوع قيل اراد بالموضوع الموضوع الاول اعني ما لا موضوع وراءه وهو الجوهر

فان العرض وان جاز ان يصير موضوعا للعرض الا انه يجب الانتهاء الى الجوهر فاراد بقوله

في موضوع ان يكون في الجوهر بلا واسطة وبقوله ذو موضوع ان يكون فيه بواسطة وباعتبار انه

اراد بالموضوع الجوهر حسن المادة ايضا فان كل فاسد لا يجب ان يكون في الموضوع المقابل

للمادة فتدبر انتهى ويرد على قوله فان كل فاسد لا يجب ان يكون في الموضوع بل

كل فاسد وان كان كذلك لكن الزمان على ما ذكره الشيخ متقض مع متقدره وكل متقض

يجب عندهم ان يكون في موضوع اذ لو كان في مادة فيلزم الحركة في الجوهر وهم

لا يقولون به كما سبق دعل تقدير صحة تعميم الموضوع ههنا بحيث يشمل المادة ايضا فلا بد

انه يجب حمل المادة في كلام الشيخ ههنا على مطلق الموضوع اذ لم يتعلق غرض بابطال

كون الموضوع الاول بخصوص المادة حتى يتعرض لها فمن غير تعرض للموضوعات الاخر فالصواب

حمل المادة المتحركة على الموضوع فتامل **قوله** ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة

يعني يمكن ان يعتبر للحركة باعتبار ما يعرض من التقدم والتاخر باعتبار المسافة عدد وان

يعتبر لها بذلك مقدار وعلى التقديرين فالزمان هو ذلك العدد او المقدار ويمكن

ان يحمل قوله ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة على المقدار الاخر للحركة وهو مقدارها

باعتبار نسبة مقدار المسافة اليها ويحمل ح كل من العدد والمقدار والمقدار شارة الى

في قوله والزمان هو هذا العدد

العدد الذي

[illegible] الموضوع [illegible] الاول [illegible]
ان يكون الموضوع الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible]

العدد والذي ذكره اولا لكن اشاره الى انه يمكن التعبير عنه بكل منهما وليس المقدار على هذا

الوجه اشارة الى المقدار الذي ذكره اولا فانه هو المقدار الاخر للحركة وليس بزمان كما فهم

قوله فالزمان عدد الحركة فيه احتمال اي العدد الذي يمكن التعبير عنه بالمقدار ايضا كما

ذكره اولا **قوله** لا بازاء الزمان بل المسافة اي اذا انقسمت بالذات الى المتقدم

والمتاخر بسبب وقوعها على المسافة المنقسمة اليهما لا اذا انفصلت اليهما بسبب

نسبة تقدم المسافة ومتاخرها اليها اذ ح يحصل لها مقدار آخر هو مقدار المسافة

وليس ذلك بزمان ومن قال ان الزمان هو مقدار الحركة او عددها اذا انقسمت

الى متقدم ومتاخر لا بالمسافة اراد بالمتقدم والمتاخر بالمسافة هو ما ينسب اليها من

تقدم المسافة ومتاخرها اي مقدار المسافة اذ انسب الى الحركة فالمسافة بين الحدين

لا مرجعها واحد فتامل **قوله** والذي ظن بعض المتطبين اي الذين ولهم الطعن على

الفلاسفة وفي بعض النسخ المنطقيين وفي بعضها المتطببين وعليهما فلعل

ذلك الظان اتفق انه كان من شاء بين المنطقيين والمتطببين وعلى هذا فنسبة الشيخ

اليهما والا فهو من حيث هو منطقي او متطبب لا يبحث في ذلك فافهم **قوله**

وهذا الزمان هو ايضا الذي هو لذاته آه هذا دليل اخر لاثبات وجود الزمان

وتحريره على ما ذكره الامام الرازي وغيره انه اذا كان شيء موجود امع عدم

شيء اخر ثم صار ذلك المعدوم موجودا في الشيء الاول ما دام وجوده يقارن

لعدم الآخر متقدم عليه واذا صار وجوده مقارنا لوجود الآخر فهو معه وح نقول
انا نجد للاب مثلا تقدما على الابن وليس ذلك المعنى بنفس ذاته لان التقدم امر اضافي
وذات الاب وجوهره ليس كذلك وايضا تبقى ذاته مع زوال التقدم عنها و
صيرورتها مع وليس ايضا لازما لذاته لما ذكر من الوجه الثاني بعينه ولا ايضا لنفس وجوده
لما ذكر بعينه ولا لنفس وجوده مع عدم الابن اذ يمكن ان يعتبر وجوده مع عدم الابن
في حال الاحالة وبهذا الاعتبار لا يكون متقدما عليه بل يكون متاخرا عنه ولنفس الوجود
والعدم واحد في الحالين فلا بد ان يكون تقدمه باعتبار مقارنته امر آخر يكون هو المتقدم و
يكون تقدم الاب باعتبار مقارنته معه فاذا اعتبر مقارنة الاب لذلك الامر
المتقدم ومقارنة الابن للامر المتاخر كان الاب متقدما والابن متاخرا واذا
اعتبر مقارنة الاب لامر مقارنة الابن ايضا كانا معا وح نقول ان لم يكن تقدم
ذلك الامر على الامر الآخر لذاته فيعود الكلام فيه ايضا فلا بد ان ينتهي الى ما يكون تقدمه لذاته
ويكون تقدم سائر ما يتقدم بسببه باعتبار مقارنته معه وكذا الكلام في التاخر فهذا
الشيء الذي هو متقدم ومتاخر لذاته هو الذي نسميه الزمان واذا عرفت هذا فنقول ان
الدليل ايضا لا يفيد الا ثبوت امر يعرض القبلية والبعدية في الخارج حتى يلزم
من وجوده وجودهما ايضا فيه بل الظاهر ان الاضافات امور اعتبارية لها نفس امرية
وليس لها وجود في الخارج وح لا يلزم وجودهما في الخارج واما الاستدلال على

لذاته واما وجوده في الخارج فلا
لا انا لا نسلم وجود القبلية والبعدية
صح صح

علم

عدم وجود القبلية في الخارج بعروضها للعدم الحادث فانه متقدم على وجوده فلعلها
يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا في الخارج على ما في المواقف ففيه ان
عروض القبلية للعدم انما هو بالعرض واذا كان كذلك فلا منع من وجودها في الخارج
مع اتصاف العدم بها اذ الموصوف بالعرض بالامر الموجود يجوز ان يكون عدما بعدها
اذا كان الوصف بالعرض فتامل **قوله** مقدار لما هو في ذاته ذو تقدم وتاخر
اي الحركة التي هي في ذاتها بحيث يجب ان يكون بعضها متقدما وبعضها متاخرا
ولا يوجد المتقدم منه مع المتاخر وبالجملة يجب لها في ذاتها ان يكون غير قارة وهذا
لا يوجب ان يكون المتقدم منه لذاته متقدما تاما والمتاخر عنه لذاته متاخرا بل اللازم ليس الا
وجوب تقدم بعض وتاخر بعض ومع ذلك يجوز لذاته على المتقدم لم يكن متاخرا
وبالعكس ولا يكون تقدمه الا بحسب وقوعه في الزمان المتقدم الذي هو لذاته متقدم
وكذا تاخر المتاخر فلا يتاتى في هذا ما ذكره بقوله وهذا هو لذاته يكون شيء منه قبل شيء
الى آخر ما ذكرنا فافهم **قوله** وذلك ان الاشياء التي يكون فيها قبل وبعد
اي سائر الاشياء التي يكون ذلك غير الزمان كالحركات **قوله** بمعنى ان القبل
فايت انما فسر بهذا المعنى لان قبلية الزمان كذلك وقد يتصف الشيء بالقبل والبعد
من غير ان يكون القبل فانيا مع البعد كالاب والابن الا ان يراد فوته من حيث
القبلية اي يكون قبليته فانية مع البعد وح يشمله المعنى كل متقدم ومتاخر ويمكن التفسير

للتوضيح وانت خبير بانه لو حمل الكلام على الاول فلا شبهة فى قوله ومعلوم ان هذه الاشياء
هى ذوات التغير ولو حمل على الثانى فمبنى على ما سيذكره من ان الزمان لا يعرض شيئا
الا بتوسط الحركة وفيه كلام سيشير اليه فانتظر **قوله** بل هو بنفسه منقسم الى قبل وبعد كان
الاجزاء باعتبار ان يعقل لذاته اضافة قبل وبعد يصدق على الآن المشتمل على التقسيم بحسب
وقال انه الذى بنفسه منقسم الى قبل وبعد اى انقسام الكل الى الاجزاء فلا يصدق على
غير الزمان اصلا ويمكن ان يراد بالقبل والبعد هو القبلية والبعدية لحكم اولا بانه الذى لذاته
يعقل اضافتهما وثانيا اضرب عنه وقال انه الذى بنفسه منقسم الى القبلية والبعدية
كما اشتهر بينهم ان الزمان هو نفس التقضى والتجدد وسيجئ فى كلام الشيخ ايضا انه نفس
الاتصال ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف **قوله** لم يكن موجودا وهو موجود
اى لم يكن موجودا قبل ذلك مع المتقدم وهو موجود الان معه فالمتقدم متقدم عليه اذا
اعتبر عدم المتأخر معه وهو معه اذا اعتبر وجود المتأخر مع قطع النظر عن ان الكون معه
سابقا وهذا بيان لقسم خاص من التقدم ينتقل فيه الموصوف به الى المعية لينظر منه ما ذكره
من بقاء الذات فى الحالين لان الدليل انما يجرى فى مثل هذا التقدم كما ظهر مما سبق
من تحريره والا فيمكن ان يكون المتقدم متقدما باعتبار وجوده مع عدم شى آخر وان
لم يتحقق بعد ذلك وجودهما معا وهو ظاهر ويمكن ان يحمل قوله لم يكن موجودا او
موجود على معنى يعم جميع اقسام التقدم اى لم يكن الشى الآخر موجودا والشى الاول موجود

اى هو نفس القبلية والبعدية صح

ويحمل قوله

ويحمل قوله فهو متقدم عليه اذا اعتبر آه على ما ذكرنا من بيان حال التقدم على الشى الذى صار بعد
ذلك معه فى قسم **قوله** وهذا الامر لا يجوز ان يكون نسبة الى عدم فقط كان مراده
كما يظهر من تحرير هذا الدليل المذكور على ما سبق انه ليس التقدم هو مجرد نسبة وجود الشى
الى عدم شى آخر او وجوده المقارن لعدم ذلك الشى فان الوجود المقارن للعدم
اللاحق متأخر كما ان الوجود المقارن للعدم السابق متقدم وكذلك فى جانب الوجود اى
ليس التأخر مجرد نسبة عدم الشى الى وجود شى آخر فان مقارنة العدم اللاحق لشى الى الوجود
شى آخر تقدم كما ان مقارنة عدمه السابق له تأخر بل الوجود المقارن لعدم شى
آخر اذا قارن ذلك العدم امر آخر كزمان سابق على وجود ذلك الشى او امر
واقع فى الزمان السابق عليه تقدم وان قارن غيره كالزمان اللاحق على وجود
ذلك الشى او امر واقع فى الزمان اللاحق تأخر والعدم والوجود فى الحالين واحد
فيعلم انه لا بد فى تقدم شى على شى او تأخره عنه فى غير الزمان من الاشياء الا وقوعه
فى زمان سابق او لاحق فافهم **قوله** وكل نظيره يقارن المسلوب فانه كما ان
التقدم نسبة وجود الشى الى عدم شى آخر كذلك التأخر اللازم له نسبة عدم ذلك
الآخر الى وجود الاول ولا شك ان مجرد نسبة العدم الى الوجود ليس تأخرا اذ قد
يكون ذلك تقدما فلا بد من فرض مقارنة ذلك الوجود لزمان سابق على وجود ذلك
الآخر او لامر واقع فيه حتى يكون ذلك تأخرا ولا يخفى انه لا حاجة له فى ذلك الى

المتمسك بصيرورة المنسوب منسوبا اليه بل قد ظهر مما ذكره ان التقدم ليس مجرد وجود الشيء
مع عدم شيء آخر اذ قد يكون ذلك متاخرا عنه بان يفرض وقوع العدم في زمان سابق على وجوده
او مع ما في زمان السابق فعلم انه لابد من مقارنة المنسوب اليه لذلك الامر بعينه
فتفطن ويمكن ان يحمل قوله وهذا الامر اشارة الى تقرير آخر للدليل المذكور وهو ان
القبلية والبعدية في غير الزمان ليس مجرد نسبة وجود الشيء الى عدم الشيء عم من
ان يكون شيئا آخر او نفس ذلك الشيء او الى وجود الشيء فان النسبة وجود الشيء الى
عدم الشيء قد يكون تاخرا كما يكون تقدما فانه اذا انتسب وجود الشيء الى العدم كان في
الزمان السابق عليه او مع امر كان في الزمان السابق فهو تاخر عن ذلك العدم واذا
نسب الى عدم كان في الزمان اللاحق فهو تقدم ومثله القول في نسبة الوجود الى الوجود
بل هو نسبة الى عدم يقارن امرا آخر من زمان سابق او لاحق او ما وقع في احدهما
ذكرنا وقوله وكذلك نظيره يقارن المنسوب الى الوجود المنسوب اليه يقارن نظير
ما يقارن المنسوب اليه لان المنسوب ايضا منسوب اليه بالعكس فاذا انتسب وجود الشيء
الى عدم يقارن زمانا سابقا او ما وقع فيه فهو يقارن الزمان لاحق او ما وقع فيه
واذا انتسب الوجود الى عدم يقارن زمانا لاحقا او ما وقع فيه فهو يقارن الزمان
سابق او ما وقع فيه وهو ظ ولا يخفى انه على هذا لا يرد عليه ما اورد ناقلا ايراده
لا حاجة اليه لكن يخدش في الوجه انه كما تتوقف فيه للتقدم والتاخر كان ينبغي ان

سابق على وجوده او مع ما في زمان سابق وفرض الوجود مع عدم كذلك ليس الا بوقوع الوجود ايضا في ذلك الزمان او مع ما في الزمان
صح

او مع امر كان في الزمان اللاحق
صح

يعرض

١٣٥

يتعرض للمعية ايضا فيقول ان نسبة وجود الشيء الى عدم الشيء قد يكون تاخرا وقد يكون
تقدما وقد يكون معية بل هو نسبة الى عدم يقارن امرا آخر اذا قارنه كان تقدما
واذا قارن غيره كان تاخرا او معية والعدم في الحالات واحد فترك التعرض
للمعية كانه يرشد الى ان مراده ما ذكرنا في الوجه الاول فتامل **قوله** بل الذي يعرض له
قبل وبعد لذاته هو الذي نسميه الزمان يعني انا لا نعني بالزمان الا الشيء الفلاني
حتى نحتاج الى اثبات انه يعرض له قبل وبعد لذاته نوعا لا يتم البيان بل نقول
ان تلك القبلية والبعدية العارضة للاشياء لابد ان ينتهي الى ما يكون له القبلية و
البعدية لذاته لامتناع ذهابها الى غير النهاية فما يكون كذلك فانا نسميه الزمان وح
فلا حاجة بنا الى التجشم ببيان لكون الزمان قابلا لها لذاته ويمكن ان يكون للاخراج
باعتبارها في العبارة الثانية من الدلالة على انحصار ما يعرض له قبل وبعد لذاته في
الزمان دون العبارة الاولى فافهم **قوله** اذ قد بينا انه لذاته مقدار الامكان
المذكور اشارة الى ما ذكره آنفا بقوله ومعلوم ان ذلك الشيء هو الذي يقع منه
امكان التغيرات على النحو المذكور وقوعا اوليا **قوله** وليس لذات حاصله
اي حصولا قارا **قوله** فوجوده متعلق بالمادة اراد بالمادة الموضوع كما ذكرنا
سابقا **قوله** فان لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان فيه تامل بل لا يبعد ان يوجد
الزمان باعتبار استمرار السكون ايضا بل استمرار وجود كل شيء فانه اذا استمر

ذلك يجد له العقل مقدارا غير قار يتقدر به وينطبق عليه بحيث يقع نصفه في نصفه
وهكذا او ما هو الا الزمان واما ما استدل به الشيخ على انه لا يوجد الا بتوسط الحركة
فيرد عليه انه ان اراد بقوله كيف يكون زمان ولا يكون قبل وبعد انه لا يكون الزمان
بدون وجود قبلية وبعدية يكون في معروضه مع قطع النظر عما يعرضه من الزمان فهو
غير تم بل ان هو الا في مرتبة الدعوى وان اراد ان الزمان لا بد فيه من قبلية
وبعدية في الجملة ولو بين اجزائه فاذا لم يكن قبلية وبعدية اصلا لا يكون زمانا فهو تم
لكنه لا يجديه فان الزمان اذا عرض لاستمرار السكون او الوجود ايضا يكون حكمه حكم
ما اذا عرض للحركة من كونه غير قار يتجدد ويتقضى على التدريج فيكون فيه قبل
وبعد لا محالة ومثل القول في قوله وكيف يكون قبل وبعد اذا لم يحدث امر فامر يكون
هو معروض ما فرض من القبل والبعد فهو تم ان سلم ما ذكرنا وان اراد انه لا بد في القبل
والبعد من حدوث امر فامر في الجملة فهو تم لكن نقول ان ذلك انما هو في اجزاء الزمان
المفروض فانها تحدث امرا فامرا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد وان لم يكن معروضها
كك الا بهذا الاعتبار فاعتبر **قوله** فان كان بينهما امكان تجدد امور فيكون
فيما بينهما قبل وبعد لما تقدم من ان هذا الامكان لا بد له من مقدار يعرض له
قبل وبعد لذاته فلا يرد ما يتوهم ان امكان تجدد امور لا يستلزم الا امكان
ان يكون فيما بينهما قبل وبعد ولا يستلزم وجودهما بالفعل فافهم **قوله** والقبل والبعد

زمان (margin)

اذا لم يحدث امر فامر فانه
لكن اراد به انه لا يكون
قبل وبعد صح (margin)

انما يتحقق

فصل في بيان امر الآن (margin)

انما يتحقق بتجدد امور لما ذكره انفا من انه ان لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان فلم يكن
قبل وبعد وقد عرفت ما فيه **قوله** فقد حصل ما فرضناه من وجوب استمرار ذلك
التجدد **قوله** عاد الكلام من رأس فيقال بعد انقطاع الاتصال اما ان يمكن تجدد امور
ام لا فعلى الاول لا بد من تجدد امور بالفعل كما ذكره قبل هذا وعلى الثاني فلا يكون
قبل ولا بعد ولا يتحقق زمان بل حصل **قوله** وكك اذا فرض فصلا على انها
نهاية لا يخفى ان ما ذكره في الشق الاول يجري هنا ايضا لانه اذا فرض فاصلا
على انها نهاية يجب ان يكون الزمان بعده معلوما مع انه لا يجوز ذلك لانه
لو كان عدم بعد فلا بد هناك من امر آخر غير العدم الموصوف به يكون هو الموصوف
بالبعدية لذاته فيكون بعد الزمان زمان **قوله** فقد ارتفع ان يكون وجود
واجب الوجود فيه ان واجب الوجود عندهم ليس في الزمان فلا وجه للتمسك به
قوله فالآن واصل لا فاصل لا يخفى ان ما ذكر من الوجهين انما يدل على انه لا يمكن
ان يكون للزمان آن فاصل لا يكون قبله او بعده زمان اصلا واما احتمال ان يكون
آن فاصل بان ينقطع هذا الزمان ويكون قبله او بعده زمان آخر بان يكون
الزمانان مقدار الحركتين مختلفتين ويكون الآن المذكور فاصلا بينهما فلا يبطل بشيء
من الوجهين المذكورين وغرضهم كما يظهر من موارد استعمالهم ان يعتقدوه امتناع
وجود الآن الفاصل مطلقا في الزمان **قوله** بل هو بتدا ما فاده اي حده وطرفه

والافيس لفساده مبدا الفساد هو اول آن فسد فيه كما يصرح به ويمكن ان يوجه ايضا ان
الفنا وكما ذكره هو ان يكون الشيء معدوما بعد وجوده فيحتمل الوجهين هنا واخلا في
معنى الفنا ونحو الابتداء فساده هو طرف الزمان لان وجوده فيه وح فلا حاجة
الى تمحل فيه لكن في قوله وليس لفساده مبدا آه اراد بالفساد هو العدم الكاين بعد
الوجود بان يكون الوجود خارجا عنه فلا منافاة بينهما فافهم **قوله** ليس للمتحرك
والساكن والمتكون والفاسد آه هذا في المتحرك ظ وكذا في الساكن على اصطلاح
الحكماء لان السكون سواء فسر بعدم الحركة كما هو المعروف منهم او جعل وجوديا
اعتبروا فيه الزمان فجعلوه عدم الحركة زمانا او كون الشيء في مكان واحد زمانا
كما سبق واما المتكون والفاسد فالمعروف منهما ما يكون بحدوث الصورة و
عدمها وح فلها اول ان تكون او فسد فيه لامتناع الحركة في الجوهر عندهم
ولعل الشيخ اراد بهما ما يتم او فسد في نفس الزمان او بالتدريج وح فليس لهما
آن اول كما ذكره ويؤيده هذا ما سيجيء من الشيخ في الفصل الآتي حيث قال ونحن لا نمنع
ان يكون ذاتي للزمان وجود ليس في آن بل وجوده على سبيل السكون بان يكون الى آخر
فرضتها كان فيها الشيء الذي هو الزمان وليس في آن واحد البتة فتدبر **قوله** بعينه
الذي يحصل في آن واحد اي يكون له حصول في آن اما بان لا يكون موجودا الا بعده
الا في ذلك الآن او بان يكون ابتداء وجوده او عدمه في ذلك الآن وان وجد اوعدم

بعد ذلك

١٣٧

بعد ذلك الآن ايضا وانما حملناه على ذلك ولم نحمله على ظاهره من كون وجوده او عدمه انما هو في
خصوص آن لان القايل يمكنه الزام المحذور على كل من الوجهين فلا حاجة الى جعل الترديد
في كلامه بين ما يوجد قليلا قليلا وبين ما يوجد دفعة بتمه في آن واحد مع ظهور بطلان
الحصر فيهما وظهور ان الاحتمال المتصور في عدم الآن لو لم يتحقق قليلا قليلا ان
يكون له آن ابتداء وان بقي بعده ايضا لان لا يتحقق الا في آن واحد لظهور
امتناع كونه كذلك والظاهر ان الشيخ جعل مقابل ما يوجد او يعدم قليلا قليلا ما ذكره
من القسمين وهو ما يوجد او يعدم دفعة وما يكون في جميع زمان تام موجودا او
معدوما وفي طرفه على خلافه فلولا ان مراده بالموجود دفعة هو ما ذكرنا احتمل الحصر احتمالا
قسم آخر وهو ان لا يوجد قليلا قليلا بل يوجد في آن ويبقى بعده زمانا
كالحركة بل قد عرفت ان الاحتمال الظاهر في عدم الآن هو هذا بل نقول الظاهر ان
الشيخ حمل الموجود دفعة في كلام القايل على خصوص القسم الثاني لما ذكرنا من ظهور امتناع
القسم الاول في عدم الآن ونحوه ولهذا قال لان الوجه الاول قد فرض فيه الحكم
في ان الزمان الذي هو نهاية ما بالذات كالحكم في جميع الزمان فان ما ذكره انما
يستقيم في القسم الثاني الذي ذكرنا لا في القسم الاول كما لا يخفى فالظاهر حمل كلامه على
انه حمل الموجود دفعة على خصوص هذا القسم لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص في ذلك
الكلام ههنا فتدبر **قوله** وايضا فان مقابل ما يوجد دفعة آه ذكر اولا ان الذي

يوجد او يعدم قليلا ليس مقابله
ولا لازم مقابله الذي صح

يوجد او يعدم دفعة وههنا يتبين ان عكسه ايضا كذلك اي الذي يوجد او يعدم دفعة
ليس بمقابلة ولا لازم مقابلة الذي يوجد او يعدم قليلا قليلا وهذا من التطويلات
التي كانت من دأب المتقدمين **قوله** اللهم الا ان يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن او
هذا ايضا مبني على ما ذكرنا سابقا من ان الشيخ اعرض عن احتمال كون وجوده او عدمه
في آن واحد لظهور امتناع هذا القسم في عدم الآن وجعل الترديد بين ما يوجد او
يعدم قليلا قليلا وبين ما يوجد او يعدم دفعة اي يكون لوجوده او عدمه آن ابتداء
واعترض عليه بعدم الانحصار لاحتمال ان لا يكون قليلا قليلا ولا يكون ايضا ما له آن ابتداء
فاستدرك ههنا وقال الا ان يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن الا وهو فيه حاصل
الوجود سواء كان في ابتداء آن اولا وح يصح الترديد لكن لا يلزم ح ان يكون
وجوده المبتدأ او عدمه المبتدأ في آن فلا يتم ما ذكره القائل واما لو لم يحمل كلامه على
ما ذكرنا فظ ان بعد حمل الموجود دفعة على هذا المعنى الذي ذكره لا يستقيم الحصر بين الشقين
لاحتمال ان لا يكون موجودا قليلا قليلا ولا ايضا في كل آن بل انما يوجد في آن
واحد وكذا الكلام في المعدوم اللهم الا ان يجعل كلامه شاملا لما يوجد او يعدم في زمان
فيخرج عنه ما يوجد في آن واحد او يحمل قوله الا ان يعني بالموجود دفعة الذي لا يوجد آن
الا يشمله فيعم ذلك الموجود في آن واحد الا ان يخص بذلك ولا يخفى ما فيهما
من التكلف فتأمل **قوله** ليكون سببا لان يحقق ما قلناه من ان بعض ما لا يوجد قليلا قليلا

يوجد في

١٣٨

يوجد في نفس الزمان اي في كل آن من آناته من غير ان يكون له آن ابتداء وكذا المعدوم
قوله فان كان الامران في قوة المتناقضين وان لم يكونا في قوة المتناقضين
فيجوز ان يخلو الشيء في الآن الفاصل بين زمانيهما منهما كالحركة والسكون بناء على
اعتبار الزمان في السكون كما سبق فان الشيء في الآن الفاصل بينهما لا متحرك
ولا ساكن **قوله** كالمماسة والتربيع فغير المماس اذا تحرك الى المماسة وغير
المربع الى التربيع فهو في الآن الفاصل بين زمان الحركة والسكون موصوف بالمماسة
والتربيع **قوله** فانها لا تقع الا بحركة واختلاف حال ففي آنات زمان الحركة
لا تتشابه حاله كما اشار اليه الشيخ بقوله دون آنات الوقوع ابتداء ثم بعد انقطاع
الحركة تثبت اللامماسة والمباينة زمانا وتتشابه حاله في آنات ما بهذا من هذه
الجهة وان فرض انه عرض فيها اختلاف حال من جهات اخرى ولا يخفى ان في آنات
الوقوع ابتداء ايضا وهي آنات زمان الحركة تتشابه حاله من جهة اللامماسة
والمباينة حقيقة وانما يختلف اختلاف الاحوال اللازم للحركة لكن لما كانت الحركة
في الابتداء لازمة لهما جعل الاختلاف اللازم لها لازما لهما ايضا وحكم بعدم
تشابه حاله فيهما في زمان الحركة بخلاف ذلك بعد انقطاع الحركة فافهم **قوله**
كذلك في الزمان شيء هو الآن السيال فهذا الآن وهو الآن السيال عند من
عبارة عن طرف الحركة التوسطية [illegible] فيما بين المبدأ والمنتهى وهو كون الشيء

وكان الحركة التوسطية هو

لايتعدد ما لم ينفصل المسافة بالفعل ولو تعددت الحركة على سبيل حقيقة كل منها الآن
آن شخصي موجود باستمرار الزمان ازلا وابدا عندهم ولا يتصور تعدده الا
بانفصال الزمان وتعدده فيكون حينئذ لكل زمان آن كذلك برمته وهو محال عندهم
وكأنه لا بد في تخيله بحقيقته من لطف قريحة **قوله** فنسبة هذا الشيء الى المتقدم
والمتأخر والحاصل ان نسبته اليهما انه آن ومن شأن الآن انه اذا اعتبر وصلا
يحدث بسببه متقدم ومتأخر اي من حيث هو متقدم ومتأخر فان الآن سبب لاتصاف
طرفيه بالتقدم والتأخر لا لوجودهما كما يرشد اليه قول الشيخ يحدث تقدمات
وتأخرات ويمكن ان يقال ايضا انه سبب لحدوث المتقدم والمتأخر اي لوجودهما بالفعل
متميزا احدهما عن الآخر فانه لولا اعتبار الآن لكان الزمان متصلا واحدا لم يوجد
فيه قسمان بالفعل فتأمل **قوله** فيحدث تقدمات وتأخرات بيان لما يحدث الاولى
اي انه يعد الزمان بما يحدث بسببه من المتقدم والمتأخر اللذين هما بعدا ان
الزمان حقيقة وحدوث ذلك انما هو اذا اخذنا آنا مع حدود فيه اي آنا وصلا
بين طرفين فافهم **قوله** والعاد الحقيقي هو الذي هو اول معط للشيء وحدته
فانه عبارة عن واحد من اجزاء الشيء يحصل الشيء بتكرره ويفنى بتكرر اسقاطه منه
قوله فالآن اولى بالوحدة لعدم قبول الانقسام والوحدة اولى بالتعديد
بناء على ما ذكر من اعتبار اعطاء الوحدة في الباب ومراده بهذا الآن وان لم يكن

عادا

عادا حقيقيا للزمان بل هو سبب لحدوث المتقدم والمتأخر اللذين هما العاد الحقيقي لكنه
باعتبار اولى منهما بالتعديد لكونه واحدا حقيقيا دونهما وقد اعتبر الوحدة في
العاد ولا يخفى ان في مقام تحقيق الآن السيال الذي هو من عمدة مطالبهم الاعراض
عن تفصيل القول فيه والاقتصار على كلام في غاية الاجمال لا يفصح عن حقيقة الحال
والتعرض لبسط القول في امثال هذه الاعتبارات الواهية التي ذكرها مما لم يتعلق
غرض معتد به كأنه لا يليق بشأن الحكيم الآن يكون له عذر في ذلك سلم النقض عليه
وكذلك في نظائره والله تعالى اعلم **قوله** فهو مبني على ان لا وجود له في الآن اي لا يتم
الا اذا احمل على ذلك كما اشرنا اليه هناك وصح لا يدل على نفي وجوده مطلقا كما
ذكره الشيخ **قوله** ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المتصل اه قد اشرنا في بحث الحركة
الى ان كلام الشيخ ههنا يحتمل وجوها الاول انه وان لم يكن للزمان الممتد وجود
بنفسه لكن له وجود في الجملة بمعنى وجود منشأ انتزاع له وهو الآن السيال الراسم
على قياس الحركة القطعية والتوسطية وهذا هو الذي حققه جماعة من المحققين كالامام
الرازي والسيد الشريف والمحقق الدواني ولكن كلمات الشيخ ههنا كما نبهنا
عن الحمل عليه كل الاباء بعسر ربما امكن حمل كلام سائر الحكماء عليه والثاني ان الزمان
الممتد وان لم يكن موجودا في الخارج لكن ليس ايضا مما يوجد بمحض التعمل والاختراع
بل له نفس امرية ومنشأ انتزاع سواء قلنا بوجود الآن السيال ام لا والثالث انه لا وجود

للزمان الممتد فى الخارج وجودا قارا ولكنه موجود فيه بوجود تدريجى غير قار ولا يخفى
انه على الوجهين لا بد ان يكون الحركة ايضا كذلك بل هى اقوى وجودا من الزمان
كما اعترف الشيخ فعلى الاول يحمل كلام الشيخ فى بحث نفى وجود الحركة القطعية
على ظاهره وهو نفى وجودها فى الخارج وهذا كما ترى فان يمكن تخصيص امر بما
يلزم من كلامه ههنا لكن حمل كلام الشيخ ههنا على ذلك ايضا لا يخلو عن تكلف
وعلى الثانى وهو ظ كلام الشيخ ههنا يحمل ما ذكره هناك على نفى وجود الحركة
وجودا متصلا مستقرا وان وجودها على هذا الوجه ليس فى الخارج بل فى الذهن
وفيه تكلف فتامل قوله وبالجملة ظاهر ان الزمان ان كان موجودا آه كان هذا
تقريرا آخر لهم غير ما سبق نقله عنهم اذ ليس ذلك فيما نقل عنهم سابقا الا ان يحمل فى ارجاع
بعض التقريرات السابقة الى هذا وبالجملة فالظاهر ان حاصل هذا التقرير ان الزمان ان كان موجودا
فهو موجود اما فى آن او فى زمان وظاهر ان الزمان المنقسم لا يمكن ان يوجد فى آن
وايضا الآن عندهم طرف الزمان وليس آن عندهم يمكن ظرفا لوجود الزمان ولا يمكن
ان يوجد ايضا فى زمان والا لزم منه ان يكون للزمان زمان آخر ولكنهم حسبوا
ان الوجود منحصر فى الوجود القار فلو كان الزمان موجودا فى زمان لزم ان يكون
موجودا بجميع اجزائه فى جميع ذلك الزمان وهو بين الاستحالة والجواب عن الاول
ان الزمان موجود فى نفسه وليس له آن او زمان آخر يكون موجودا فيه كالمكان

فانه موجود

فانه موجود من غير ان يكون له مكان آخر فليس كل موجود مما يجب ان يوجد فى زمان او
مكان وعن الثانى ان كل موجود فى زمان لا يلزم ان يكون بجميع اجزائه باقيا فى كل
ذلك الزمان بل يجوز ان يكون وجوده وجودا غير قار يحصل فى كل جزء منه جزؤه
سواء جعلنا الظرفية ظرفية حقيقية بان كان له زمان مغاير له كما فى الحركة او مجازية
بان يكون ذلك الموجود نفس الزمان والشيخ كانه اشار فى الجواب الى كل من
التقريرين اما الاول فظ واما الثانى فلما فى قيام لفظ باقيا فى قوله او يكون
وجوده باقيا فى زمان وكذا فى موضعين بعده هذا وذكر الامام الرازى
فى المباحث المشرقية ان حاصل ما ذكره الشيخ فى الجواب انا سلمنا ان الزمان
ليس موجودا فى الآن ولا فى الماضى ولا فى المستقبل ولكن لم قلتم انه لو كان
موجودا لكان وجوده اما فى الآن واما فى الماضى واما فى المستقبل ولا يلزم من
كذب الاخص كذب الاعم اليس اذا قيل لو كان المكان موجودا لكان وجوده
اما فى المكان او فى طرف منه وجب ان يكون قولا كاذبا فكذا اذا قيل لو
كان الزمان موجودا لكان وجوده اما فى الماضى واما فى المستقبل واما فى
الآن الذى هو طرف وجب ان يكون قولا كاذبا بل الزمان موجود مع انه
ليس وجوده فى الماضى ولا فى المستقبل ولا فى الآن لانا لا نعنى بالزمان الا
الامكان المعترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها الذى يمكن ان يقع فيه حركة

مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة فان لم يكن الزمان موجودا لم يكن لهذا الامكان
وجود ولما عرفنا بالضرورة ان لهذا الامكان وجودا علمنا ان الزمان موجود
وان لم يكن وجوده حاصلا في الماضي والمستقبل او الآن هذا حاصل ما قال الشيخ
ولكنه مع ذلك مشكل لان اثبات وجود الشيء مع انه لا يمكن موجودا في الحال ولا
انه كان موجودا في الماضي ولا انه سيصير موجودا في المستقبل متعذر الذي
الشيخ نفسه لما بحث في مفهوم قولنا الحركات الماضية غير متناهية قال ان عنى
ان الحركات الماضية امور موجودة موصوفة بوصف اللانهاية فذلك كاذب
لانها لو كانت موجودة لكان وجودها اما في الماضي او في المستقبل او في الحال
ولما لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في احد هذه الاوقات الثلثة
فهو غير موجود اصلا فاذا كان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي والمستقبل
وفي الحال نفي حصوله مطلقا فكيف يزعم ههنا ان الشيء قد يكون موجودا وان
لم يكن له وجود في احد الاوقات الثلثة وبالجملة فكل من رجع الى نفسه علم ان الشيء
الذي لا ثبوت له في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا يمكن الاشارة اليه في
وقت من الاوقات انه الآن حصل فالحكم بثبوته مع ذلك محال فانه لا معنى
للعدم الا ذلك واما قوله ان الحصول في الماضي او الحال والمستقبل كل ذلك اخص من
مطلق الحصول في مجموع هذه الاقسام لزم من ارتفاعها باسرها ارتفاع مطلق الحصول

ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم فهو ضعيف
لان كل واحد من هذه الاقسام وان
كان اخص من مطلق الحصول الا ان
العقل لما حصر مطلق الحصول فيه

كان

كان الواجب والممكن لما كان كل واحد منهما وان كان اخص من مطلق الحصول الا ان
العقل لما حصر مطلق الوجود فيهما لا جرم لزم من ارتفاعهما باسرهما ارتفاع الوجود فكذلك
ههنا وبالجملة فمتى حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة فانه يلزم من ارتفاع تلك
المواضع باسرها ارتفاع تلك الطبيعة والذي يمكنني ان اقوله في دفع اصل الشبهة
ان اعارضها بالحركة فان الحس دال على وجودها وشاهد بكونها موجودة في الاعيان
مع ان التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه في الحركة ولكنا قد بينا ان الحركة لفظ
تطلق على معنيين احدهما الحركة بمعنى القطع وقد بينا ان ذلك لا وجود له في
الاعيان فالزمان الذي هو الامر الممتد الذي يكون مطابقا للحركة بمعنى القطع
يستحيل ان يكون له وجود في الاعيان والآخر الحركة بمعنى الكون في الوسط
وهو من جملة الامور التي يمكن حصولها في الآن وهو امر واحد ثابت مستمر من
اول المسافة الى آخرها والحركة بمعنى القطع امر وهمي انما يحصل بسبب استمرار ذلك
المعنى من اول المسافة الى آخرها فيجب ان يعتقد في الزمان ايضا كذلك وهو
ان يقال الامر الوجودي في الخارج امر غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
الكون في الوسط ثم كما ان الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى
القطع فكذلك ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان وكما ان
الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الاعيان فالزمان الذي هو امر ممتد لا وجود له

منقسم

في الاعيان ايضا وهذا الذي ابطلناه وجوده في الخارج من الزمان هو الذي يعبر بالآن
السيال فهذا غاية ما يمكن ان اقول في هذه الشبهة اشهر ولا يخفى على من نظر في كلام الشيخ
ان حاصل جوابه هو ما ذكرنا لا ما ذكره ولا يرد عليه ما اورده فانا لا نم عدم وجود
الزمان في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل مطلقا حتى يلزم منه نفي وجوده مطلقا بل
انما المسلم عدم وجوده في الآن وكذا في الماضي والمستقبل اي يكون له زمان آخر واما
وجوده فيهما اي في نفسهما فلا منع عنه وما نقل عن الشيخ انما يظهر حقيقة الحال فيه بعد المراجعة
الى ماخذه فمن كان له مجال فليراجعه واما ما اخترناه في دفع الشبهة فانما يتجه على
راي من نفى وجود الحركة القطعية والزمان المنطبق عليها واما على القول بوجودهما
في الخارج كما هو الظ في الحركة على ما سبق ولا يستبعد القول في الزمان ايضا فالجواب
هو ما ذكرنا فتدبر **قوله** ليس من شرط ما يقدر الشيء ان يكون عارضا له يمكن ان يقال
البديهة تحكم بان ما يمكن تقديره لابد من قيام مقدار به والمباين انما يقدر المباين
اذا كان له مقدار فيقدره بمعنى انه يمكن ان يستعلم به مقداره القائم به بالموافاة
والموازاة واما اذا لم يكن الشيء ذا مقدار فلا يعقل تقدير المباين له فتامل **قوله**
لكان مفصولا وقد منعنا ذلك فيه ما اشرنا اليه سابقا من انه لا دليل الا على امتناع
ان يكون الزمان مفصولا بان لا يكون قبله او بعده زمان اصلا واما اذا كان مفصولا
بمعنى انقطاع الزمان القائم بحركة وان كان قبله او بعده زمان آخر قائم بحركة اخرى

فلا دليل

فلا دليل دليل على امتناعه وعلى هذا فلا منع من تعلق الزمان بالحركات التي لها ابتداء و
انتهاء فتامل **قوله** فيجوز ان يكون حركة جسم من الاجسام غير كما دللنا على امتناع الحركات
المستقيمة الطبيعية والقسرية اذا لم توجد حركة مستديرة لجرم مستدير فيجوز ان يمتنع
مطلقا حركة جسم من الاجسام اي حركة كانت طبيعية او قسرية او ارادية اذا لم توجد الفلك
وحركاتها وان لم يظهر لنا دليل على ذلك لان كل محال لا يلزم ان يكون بين الاستحالة
واذا لم يلزم ذلك فظ انه بمجرد عدم ظهور دليل لنا على استحالة شيء لا يمكن الحكم
بعدم استحالته ما لم يقم دليل على امكانه فافهم **قوله** وذلك كالمقدار الموجود في
جسم اه قد اشرنا الى ما فيه فتذكر **قوله** والحركة اتصالها ليس الا لان المسافة متصلة
اراد بالاتصال ههنا هو التقدر وقبول القسمة اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل لا الاتصال
المقابل للانفصال واشار الى هذا المعنى بقوله ليس يخلو في هيئته من المعنى الفصل او التقدر
حيث عطف التقدر على الاتصال اشارة الى ان المراد به ههنا هو التقدر وعلى هذا
فتقريب ما اورده من الدليل ظ فافهم **قوله** لكان فيه اي حين هو في الوسط عند
حركته من الاول الى الثالث كان له بالقوة والظ ان فرض ثلثة اجزاء والحكم
بحركته حين هو في الوسط انما هو لتحقيق الثبوت من الحركة القطعية والتوسطية
جميعا فلذا تمسك بما يحقق فيه وسط ويمكن ان يقال انه فيما بين المبدا والمنتهى لا
ظرفا توهمنا جزئين ايضا وفرضنا انتقال المتحرك من احدهما الى الاخر فيتحقق ايضا

الحركة فيعلم منه ان الاتصال والتعدد ليس امرا لازما للحركة لذاتها بل انما هو تبعية المسافة تدبر
قوله لا يوجب ان يكون منقسمة بالقوة التحقيق كونه بالقوة باعتبار ان الحركة الواحدة
بالشخص لا يكون تعددها الا بالقوة اذ لو انقسمت بالفعل لكانت متكثرة بالعدد فنظر
الشيخ هنا الى الحركة الواحدة وهذا لا ينافي ما ذكرنا سابقا ان مراده هنا اثبات
كون التعدد ومطلق قبول الانقسام للحركة باعتبار المسافة كما لا يخفى قوله كما يكون مسافة
يتحرك فيها المتحرك هذا التنظير للتمثيل والمراد ان اتصال المسافة وحدها اذا
لم يحقق حركة لا يوجب اتصال الزمان وكذا اذا تحقق الحركة ووقف في اثنائها
اذ يكون هناك ايضا اتصال المسافة موجودا ولا يكون الزمان متصلا اما لعدم وجود
الزمان هناك ايضا لانه لو وجد الزمان هناك لكان معطولا وقد منع الشيخ
كما سبق وان كان فيه ما فيه كما سبق منا او لانه اراد باتصال الزمان اتصاله
المعنى المقابل للانفصال لا مطلق التعدد على ما حملنا عليه كلامه في اتصال الحركة وكذا ان
الاتصال بهذا المعنى لا يكون مع الوقوف في اثناء الحركة فتدبر قوله بتوسط الحركة
اي بتوسط اتصال الحركة او المراد بتوسط الحركة توسطها في عروض اتصال المسافة لها
وح فلا حاجة الى تقدير المضاف فافهم قوله وليس هذا الا اتصال المسافة
مضافة الى الحركة ظاهره انه ليس للحركة في نفسها اتصال وانما اتصالها هو اتصال
المسافة منسوبا الى الحركة بالعرض وبهذا صرح الامام الرازي في المباحث المشرقية

حيث

١٤٣

حيث قال فاتصال الحركة كون المسافة متصلة ولا يخفى بذلك ان اتصال المسافة علة
لحصول اتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة انتهى
ولا يبعد عندي القول بوجود اتصال آخر للحركة وان توقف على تعدد المسافة او اتصالها
فتأمل قوله وهذا لا يكون وهناك سكون هذا انما يتجه على ما ذكرنا من القول بوجود اتصال آخر
للحركة في نفسها واما اذا قيل انه ليس الا اتصال المسافة منسوبا الى الحركة بالعرض
كما هو ظاهر كلام الشيخ ونقلناه عن الامام الرازي فيشكل بان مع تخلل السكون ايضا الظاهر انه
يكون اضافة اتصال المسافة الى الحركة فتأمل قوله الذي هو بذاته متصل او اتصال
الظاهر ان الزمان بذاته متصل وليس نفس الاتصال وكان الحكم بكونه نفس الاتصال
كما سبق من الشيخ على سبيل المبالغة وغرضه من الترديد هاهنا ايضا هو ذلك اي
الزمان الذي هو بذاته متصل وقد يقال انه اتصال على سبيل المبالغة لانه متردد فيه كما فهم
قوله فالمتقدم والمتأخر والآن ايضا آه لا يخفى ان الآن مثال للنهاية واما المتقدم و
المتأخر والساعات والايام فيمكن ان يجعل كل منها مثالا للانواع بان يراد بالزمان
معنى يصدق على كل قطعة منه ويمكن ان يجعل مثالا للاجزاء بان يراد بالزمان
مجموع الامر الممتد فافهم قوله فالآن في الزمان كالوحدة في العدد لا يخفى ان
الوحدة جزء العدد والآن نهاية الزمان لا جزؤه فلعل التشبيه ليس بتمام فان مع
الوحدة ليست نهاية للعدد فالتشبيه في مجرد عروضها للعدد كالنهاية للشيء فلا يتخلل

قوله والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد الخ لا يخفى ان الزوج والفرد والاثنين
والثلثة ايضا يمكن ان يجعل كل منهما مثالا لانواع العدد ولاجزائه كما قلنا في المتقدم
والمتأخر والساعات والايام بالنسبة الى الزمان فان اعتبار العشرة في احدهما
فاعتبر مثله في الآخر ليلايم التمثيل فافهم قوله كالعشرة الاعراض في العشرة
لكمال دخولها في العشرة دخول المعروض في العارض المقدار له كذا دخول الحركة
في الزمان والتشبيه بالعشرة الاعراض دون غيرها مع صحته ايضا توطية لتشبيه
المتحرك بالموضوع للاعراض العشرة فلا تغفل قوله وذلك بسبب الحركتين اللتين
تكتنفانه لا يخفى ان السكون المكتنف بالحركتين انما يعرض له التقدم والتأخر باعتبار وقوعه
في زمان متقدم على زمان حركة ومتأخر عن زمان حركة اخرى كزيد الموجود قبل عمرو
وبعد بكر والمهم في المقام تصحيح ما هو المشهور بينهم من كون السكون زمانيا وظاهر ان
غرضهم منه ليس مجرد دخوله في الزمان على الوجه المذكور بل عروضه بمعنى امكان
فرض اجزاء فيه يكون بعضها متقدما وبعضها متأخرا كالحركة وظاهر ان ما ذكره لا يفيد
في تصحيح ذلك فالظاهر ان يقال ان السكون في نفسه وان لم يعرض له متقدم ومتأخر
وزمان بل لا بد في عروض ذلك من تغير وحركة لكن بعد وجود الزمان وعروضه
للحركة يمكن تطبيق كل سكون على قطعة من الحركة معروضة للزمان وبعد ذلك
الاعتبار يعرض الزمان للسكون ايضا بالعرض فكلامهم بكون السكون زمانيا انما هو بهذا الاعتبار

والالما يعرض له

والا لما يعرض له زمان بالذات في اعطاء طريقتهم وقد اشرنا سابقا الا انه يمكن
ان يجوز عروض مقدار للامر الثابت ايضا باعتبار استمراره وح فلا حجر في
عروض الزمان للسكون ايضا بالذات لكن لا يخرج من القول بكونه موهوما اعتباريا
لا موجودا في الخارج فتأمل قوله فاذا كان تغيرا يأخذ المتغير كله جملة انما
فرضه كذلك اذ لو فرض تسخن جسم مثلا بالتدريج بان يتسخن جزء منه فجزء الى
ان يتسخن كله فان هناك الاتصال المسافي ايضا سواء اشتد مع ذلك التسخن
بالتدريج او لم يشتد بل فرض ان سخونة واحدة تأخذ الجسم الى ان يتسخن بكله
بالتدريج من غير ان يشتد ذلك التسخن اصلا ففي الاول نوعان من الحركة وفي
الثاني نوع واحد وفي الوجهين يوجد الاتصال المسافي ايضا بخلاف ما فرضه
من ان تغيرا ما يأخذ المتغير كله جملة ويذهب الى الاشتداد والتنقص فان لم
الا تصل الاتصال الزماني فقط اي ليس له الاتصال المسافي فافهم قوله
الذي هو اتصال الحركة في المسافة او شبه مسافة بان لا يكون المتحرك شيئا متحركا
بالحقيقة في المكان بل جزء المتحرك بالوضع شبه المتحرك في المكان وانه يفارق
مماسة الى مماسة بمماسات متصلة او موازاة الى موازاة بموازاة متصلة
فما يقطعه شبه مسافة كما سبق عن الشيخ ولا يخفى ان في الحركة من طرف الى طرف
التي فرضها ايضا يوجد شبه مسافة وهو ما يتحرك فيه مما بين الطرفين وهو كيفية

لكون الحركة فاعلة للزمان كيف وما ذكره في دليل الامكانات يجري فيها ايضاً
فلا وجه للحكم بعدم جواز كون مثل تلك الحركة فاعلة للزمان كما هو ظاهر كلام الشيخ
نعم لما وجد الزمان بالحركة الفلكية فهذه الحركات اذا وجدت بعده
تكون متعلقة بالزمان لا فاعلة له لوجود الزمان قبلها وعدم امكان تعدده ولان
تلك الحركات لا تكون الا مفصولة وهي لا يجوز ان يكون فاعلة للزمان والا لزم
كون الزمان مفصولا وقد منع منه الشيخ وان كان فيه ما اشرنا اليه فتذكر وتدبر
قوله وقد علمت غرضنا في قولنا الحركات المسافية اي الحركات التي كان لها
مسافة او شبه مسافة كما ذكرنا في الحاشية السابقة اولان الحركة المسافية التي لها
واشباه لا يتعلق بها الزمان كما سبق من الشيخ فتذكر قوله فوجوده مع استمرار
الزمان كله هو الدهر هذه عبارات الشيخ ان الدهر ليس طرفا آخر ووعاء برأسه
غير الزمان بل انهم اصطلحوا تارة على اطلاق الدهر على وجود الشيء مع استمرار الزمان
كله والمعية التي له مع الزمان وتارة على الزمان اذا نسب اليه الشيء الثابت كان
مع الزمان مستمرا باستمراره اي نسب اليه معيتها فيقال ان الواجب تعالى
مع الزمان في الدهر ويرشدك الى الاطلاق الاول قول الشيخ فوجوده مع
استمرار الزمان كله هو الدهر وكذا قوله فكان الدهر هو قياس ثبات الى غير
ثبات ويرشدك الى الاطلاق الثاني قوله وكل استمرار وجود الى قوله فكان الدهر

اي فاعلة للزمان اي خصوص حركة الفلك التي لا ابتداء لها ولا انتهاء الا
كل حركة مسافية فان الحركات المسافية التي لها ابتداء
صح

وكذا

وكذا قوله ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة تلك المعية الى الزمان اي كما انه
تنسب معية متغير مع متغير الى الزمان فيقال انهما معا في الزمان كذلك تنسب معية
ثابت مع الزمان الى الدهر فيقال انهما معا في الدهر والظاهر انه لا اختصاص لذلك
بمعية الثابت مع الزمان بل تنسب معية الثابت الى كل متغير الى الزمان وان
كان غير الزمان فيقال ان الواجب تعالى مع الفلك في الدهر ويمكن ان يحمل كلام الشيخ
الا ان بيان ظاهره مما يرجع الى الاطلاق الاخير فيكون الدهر هو الزمان
اذا نسب اليه معية شيء ثابت مع الزمان مستمر باستمراره او نسب اليه
معية ثابت ومتغير مطلقا كما ذكرنا واما السرمد فالظاهر من كلام الشيخ ايضاً
ليس ظرفا ووعاء آخر وانما اصطلحوا على اطلاقه على نسبة الامور الثابتة
بعضها مع بعض والمعية التي بين الثابتات وكذا على استمرار وجود ثابت
لا تغير فيه اصلا من غير قياس الى وقت فوقت والظاهر انه يطلق ايضاً على الزمان
اذا نسب اليه معية ثابتين فيقال انهما موجودان في السرمد وربما يقال الشيء
الواحد الثابت ايضاً انه في السرمد بمعنى ان وجوده ثابت لا تغير فيه ولا
زوال لا ان السرمد ظرف ووعاء له لكن الشيخ لم يتعرض لهذين الاطلاقين
الا ان يحمل قوله ونسبة الامور الثابتة بعضها الى البعض على ما يعم نظير
ما ذكرنا فيما ذكره في الدهر فيحمل على اطلاق فوق الدهر على ما نسبت اليه معية

الثابتين فيكون اشارة الى الاطلاق الذي ذكرنا ويحمل قوله وكل استمرار وجوبه بمعنى سلب التغير مطلقا اه على اطلاق السرمد على هذا الاستمرار وان جعل ظرفا وقيل انه موجود في السرمد ليس معناه الا ان وجوده ثابت مستمر لا تغير فيه اصلا هذا واعلم ان الامام الرازي في المباحث المشرقية جعل من الدلايل على نفي وجود الزمان المعقول من الزمان الامر الذي يكون به تقدم الاشياء بعضها على البعض وتاخر بعضها عن البعض التقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر معا فقد هذا المعنى لو ثبت لكان متعلقا بالحركة بالادلة التي يذكرها اصحاب ارسطو لكن هذا المعنى قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة فان الباري تعالى لا شك انه موجود مع كل حادث يحدث ويمكن قبل الكل واحد من تلك الحوادث قبل حدوثها ومعها وبعدها عند حدوثها فاذا قطعنا النظر عن ساير انواع التقدم اعني التقدم بالعلية والشرف والطبع وجودنا النظر الى انه سبحانه كان موجودا مع عدم هذه الحوادث وهو الآن موجود مع وجودها كانت قبلية لها تارة ومعية لها اخرى فهذا الاعتبار المخصوص كقبلية ساير الاشياء بعضها مع بعض ومعيتها فاذا كانت هذه القبلية والمعية حاصلة في حق الله مع استحالة حصول الحركة والتغير علمنا ان حصول التقدم والتاخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة ثم قال ولا يندفع هذا الكلام بما قاله الشيخ من ان معية المتغير مع المتغير

يكون بالزمان

يكون بالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مسلما للزمان واما الدهر فهو محيط بهما لان هذه تهويلات خالية عن التحصيل والتحقيق لانا قد فلانا لما رأينا تقدما وتاخرا ومعية لبعض الحوادث مع بعض ثم اختلفنا في ان هذه العوارض هل هي لاجل الزمان الذي هو مقدار الحركة ام لا فلما رأينا انها ثابتة حيث لا يثبت فيه الحركة اصلا علمنا ان ثبوت هذه الامور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة واما ثانيا فلان هذا الدهر الذي يثبتونه اما ان يكون امرا وجوديا في الخارج او لا يكون فان لم يكن له ثبوت في الخارج بطل القول بالزمان لانه لما جاز ان يكون المعية بين المتغير لا بل امر ليس بموجود في الخارج وان كان الدهر موجودا في الخارج فاما ان يكون ثابتا او متقضيا فان كان ثابتا استحال ان ينطبق على الزمان المتقضي اذ لو جاز ان يتقدر الزمان المتقضي بالدهر الثابت جاز ان يتقدر الحركة بالدهر وح لا يحتاج الى الزمان وان كان متقضيا استحال انطباقه على الثابت اذ لو جاز ان يتقدر الثابت بالمتغير ويتحدد به جاز ان يتحدد الامور الثابتة ويتقدر بالزمان وح لا يحتاج الى الدهر فثبت ان التقدم والتاخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها الى وجود مقدار الحركة فبطل القول بالزمان انتهى والجواب عن دليله ان قبلية الواجب تعالى

ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فيكون الدهر محيطا بالزمان صح

بين الثابت وبين ما ليس بثابت صح

للحوادث ومعيته معها وان كانت مع استحالة عروض حركة او تغير له تعالى لكن لابد من عروض
حركة وتغير للحوادث او انتقال من العدم الى الوجود وجواز ذلك بهذا الاعتبار ولولا ذلك
لكان امرا ثابتا من غير تغير في احدهما اصلا فزعموا انه لا يجد العقل بينهما نسبة التقدم و
التأخر والمعية حتى يحتاج الى اثبات معروض لها بالذات هو الزمان واما ما نقله عن الشيخ
فيظهر منه انه جعل الدهر والسرمد امتدادين غير الزمان يكون احدهما وعاء لمعية الثابت
مع المتغير والآخر ظرفا لمعية الثابت مع الثابت وح يرد عليه ما اورده مع ما يندفع به ذلك آخر
عنها اورده الامام ايضا في مواضع اخر من الكتاب المذكور وبينهم في عنوان
اقسام المعية خمسة ثم انهم اثبتوا هذين النوعين من المعية اعني المعية الدهرية والمعية
السرمدية وذلك مناقض لما قيل ووجه الدفع ظاهر لا يخفى قوله واذا كان فيه قبل
وبعد وجب كمه وحال هذا اشد مناسبة لما فيه وكذا الحال في قوله والسكون يوجد
فيه التقدم والتأخر كما لا يخفى في الرد على قول القائل ان يحتاج الى اثبات امتداد آخر
غير الزمان يكون ظرفا للسكون مما لا يحصل له الزمان كما يكون ظرفا للحركة يكون
ظرفا للسكون ايضا الا ان يؤول كلامه بان الزمان اذا اعتبر ظرفا للسكون يقال له
الدهر وح فيرجع الى الاصطلاح ولا يحصل النزاع لان لكل احد ان يصطلح على
ما يشاء فتأمل قوله لكن الامور الوجودية في اكثر الامر ظاهرة العلل وايضا الغالب
على الناس انهم ينسبون الامور الوجودية التي هي خيرات الى علل من قبلهم يستحقون بها

ما اورده واما على ما ذكرنا من ارجاع ذلك الى الاصطلاح على ما فصلنا فلا يرد عليه صريحا بحسب اقسام التقدم والتأخر ثم زعموا ان اقسام التقدم والتأخر خمسة فيجب ان يكون المعية خمسة منه

مزية

١٤٧

مزية ومدحا وشرفا واما الامور العدمية التي هي شرور فلا ينسبونها الى ما يستند اليهم
فلذا ينسبونها الى الزمان ويذمونه لذلك فتدبر قوله وقد شرحنا ذلك وقلنا
انه اعم من الحاصل في آن والحاصل في نفس الزمان قوله بالقياس الى الحدود
المتعاقبة للزمان اي القديم يطلق على ما ذكر بالقياس الى الحد هو المتعاقبة للزمان
اي الحد هو التي تعتبر الى طول ما بينها وبين الآن الحاضر اقل من طول ما بين القديم المذكور
والآن الحاضر واما القديم بالحقيقة وعلى الاطلاق فهو الذي ليس لزمانه ابتداء تمت
المقالة الثانية بعون الله تعالى وحسن توفيقه قوله فمثل الزمان الذي يعرض للحركة
وهي من احوال الاجسام ومثل اشياء اخرى تلحقها الكمية ومثل كمية اشياء اخرى تلحقها الكمية
اما بالذات او بالعرض اما ما بالذات فمثل العدد فانه يعرض لاحوال الاجسام ايضا
بالذات واما ما بالعرض فكالمقدار العارض لاعراض الاجسام من الالوان بالعرض و
كالمقدار والعدد العارضين للقوى باعتبار ما يصدر عنها فقوله واحوال الاجسام
يلحقها تفصيل لما اجمله اولا كما ذكرنا قوله من جهة كمية الاجسام التي لها او معها
اما لها فمن جهة كمية الاجسام التي لها اي تلك الاحوال صفات واحوال لها او
تلك الاجسام محال لتلك الاحوال فكما يعرض الكم للالوان باعتبار كمية محالها
بالعرض كما ذكرنا واما معها فباعتبار كمية الاجسام التي معها اي تلك الاحوال
مقارنة معها او تلك الاجسام مقارنة مع تلك الاحوال فكما يلحق الكم للحركة

المقالة الثالثة في الامور التي للطبيعيات

ويمكن ان يحمل اشياء اخرى عبارة عن الكميات ويحمل ضمير يلحقها راجعا الى احوال الاجسام اي وكميات اخرى من المقادير والاعداد تلحق احوال الاجسام بالذات او بالعرض وح لا يحتاج الى تقدير مضاف فافهم منه

باعتبار المسافة والحركة ليست حالة في المسافة بل في المتحرك وانما لها مقارنة مع المسافة
او للمسافة مقارنة معها فافهم قوله واما من جهة الزمان اي واما لحوق الكمية للاحوال
الاجسام باعتبار عروض الزمان لاحوال الاجسام كما يجيء اي الزمان الحركة فان
فالزمان كم لاحق لاحوال الاجسام التي هي الحركة فالحوق بهما بالذات لا بالعرض
كما في سابقه ولاحقه قوله وهذا كما يلحق قوة متناهية وغير متناهية فان وصف التناهي
وعدم التناهي من فروع اتصافهما بالكم فافهم قوله والاحوال التي تعتبر للاجسام
من كميتها لا اشارة الى مخالطة الكمية لكل من الاجسام واحوالها اراد ان يبين انه
يعرض لكل منهما باعتبار مخالطة الكمية احوال يبحث الطبيعي عنها وهي الامور
التي للطبيعيات من جهة ما لها الكم التي عنون الشيخ المقالة بها فقوله والاحوال
التي تعتبر للاجسام من كميتها تفصيل للاحوال العارضة للاجسام باعتبار الكمية وبيان انها
على قسمين كما ذكره وقوله واما احوال الاجسام تفصيل للاحوال التي تعرض
لاحوال الاجسام باعتبار الكمية سواء كان بعروض الكم لها او كونها نفس الكم كالحركة
والزمان فانهما من احوال الاجسام والحركة يعرض لها الكم والزمان نفس الكم والحال العارض لها
انها هل لها ابتداء ام لا وهل ينقطعان ام لا وكالقوى فانها من احوال الاجسام
وتعرض لها الكمية بالعرض باعتبار ما يصدر عنها والحال العارض لها بهذا الاعتبار انها
هل يصدر عنها امور متناهية او غير متناهية بحسب المدة او العدة واي منهما يكون فيها

هذا الشيخ

١٤٨

هذا الشيخ له في توضيح ما ذكره في هذا الفصل وقد كتب في بعض الفضلاء اه، وهذه عبارته
قوله ان الطبيعيات هي الاجسام واحوال الاجسام اي الامور الطبيعية صنفان الاجسام واحوال
للاجسام وللكمية مخالطة مع كل منهما اي الكمية تكون للاجسام وتكون لاحوالها اما
الكمية التي تكون للاجسام فهي اقطارها، واما الكمية التي لاحوال الجسم فمثل الزمان
الذي هو مقدار الحركة التي هي من احوال الجسم ومثل اشياء كالمدة والعدة
العارضتين لقوى الاجسام في التاثير والتاثر وقوله لحقها بالذات او بالعرض ان
كان ضمير لحقها للاشياء، فالمراد منه مجرد انه لا يتعلق بالغرض كونها عارضة بالذات او
بالعرض لان كلا القسمين موجودان فان المدة والعدة انما يعرضان للقوى
باعتبار الاثار فلا يكون الا بالعرض وان كان الضمير للاشياء، وللزمان معا
فكلا القسمين موجودان اما بالذات فالزمان واما بالعرض فالاشياء الاخر
ثم لما بين ان الكمية تكون للاجسام من جهة الكمية يكون عن كلا الكميتين ثلاث و
احوال الاجسام لحقها الكم اما من جهة كمية الاجسام التي لها اي اقطار الاجسام
التي هي موضوعة لتلك الاحوال وذلك كتناهي الابعاد ولا تناهيها اي ابعادها
من كمية الاجسام التي ليست موضوعة لتلك الاحوال وذلك كالتتالي والتماس
واحوالها فانها احوال عارضة للجسم لا باعتبار كميته نفسه فقط بل باعتبار كونه مع
جسم آخر فان المماسة مثلا حال عارضة للماس لا باعتبار نفس ذلك الماس

وتكون لاحوالها اراد ان يبين ان
الاحوال التي تكون للاجسام هو

لكنها مقارنة مع تلك الاحوال

فالاول للمماسة

الذي هو موضوع للمماسة بل باعتبار جسم آخر يمكن هو مماساله وذلك الجسم الآخر و
ان كان موضوعا للمماسة العارضة له لكنه ليس موضوعا للمماسة التي هي حال الجسم
الاول وكذلك الجسم الاول وان كان موضوعا للمماسة له لكنه ليس موضوعا للمماسة
الثانية فالجسم الاول انما يكون مع المماسة الثانية والجسم الثاني يكون مع المماسة
الاولى وكذا الحال في نظايره وقوله اما من جهة الزمان وكذا قوله واما من جهة
القياس آه بيان للاحوال التي تعرض للاجسام من جهة كمية احوالها فان احوال
المتحركات من الاجسام انما هي باعتبار كمية الزمان واحوال المتحركات والمؤثرات
من الاجسام ذوات القوى انما هي باعتبار القياس الى الآثار من المدة والعدة ثم
اشار الى تفصيل الاحوال العارضة باعتبار كمية الاجسام انفسها فانها اما ان
يكون باعتبار انفراد جسم وهي الاحوال العارضة من جهة كمية الاجسام الموضوعة
لتلك الاحوال واما ان يكون بالقياس بعضها الى بعض وهي العارضة من جهة كمية الاجسام
التي معها ثم الى تفصيل الاحوال العارضة من جهة كمية الاحوال وهي اما الزمان والحركة
فالاحوال المعتبرة من كمية انفسها هي ان لها ابتداء وانقطاعا ام لا واما القوى
للاجسام والمعتبرة من الاحوال الكمية فيها انها كيف كانت امور ذوات نهاية
او غير ذوات نهاية من الآثار بحسب المدة والعدة وهذا غاية ما تيسر لي في شرح
هذا المقام اشهر ولكن ما لي التمثيل للاشياء الاخرى بالمدة والعدة فان المدة ان

الى

149

٤ توجيهه

هي الا الزمان الذي ذكره اولا وانه على ما قرر يكون من بالذات وبالعرض موجود فلا حاجة
الى ما تكلف في توجيهها اولا واما ما ذكره ثانيا في توجيهه ففيه ان الزمان والاشياء الاخرى
على ما فصله اولا هي نفس الكميات العارضة لاحوال الاجسام وليست احوالا لها لكم
بالذات او بالعرض كما هو مقتضى ما ذكره آخرا فالنظر على ما فسره ان يجعل الضمير البارز
في يلحقها راجعا الى الاحوال الاجسام والمستتر الى كل من الزمان والاشياء الاخرى
فيكون اللحوق بالذات في الزمان وبالعرض في الاشياء الاخرى هذا وقوله
ثم لما بين ان الكمية آه فيه ان كلام الشيخ صريح في تفصيل احوال الاجسام التي تلحقها
الكم لا احوال الاجسام التي تلحقها من جهة الكمية على ما ذكره فالاظهر في توجيه هذا
الكلام من الشيخ ما ذكرنا من جعله بيانا لعروض الكمية لاحوال الجسم وتفصيلا السابق وان
يجعل قوله والاحوال التي تعتبر للاجسام من كميتها ابتداء الكلام في بيان الاحوال
العارضة باعتبار الكمية وتفصيلها الى اقسامها كما ذكرنا
ثم لا يخفى ما في حمل قوله او معها على ما ذكره
من التكلف بخلاف ما ذكرنا
فتدبر
تم

[illegible] العبد [illegible] ١١٣٣ [illegible]

[illegible]